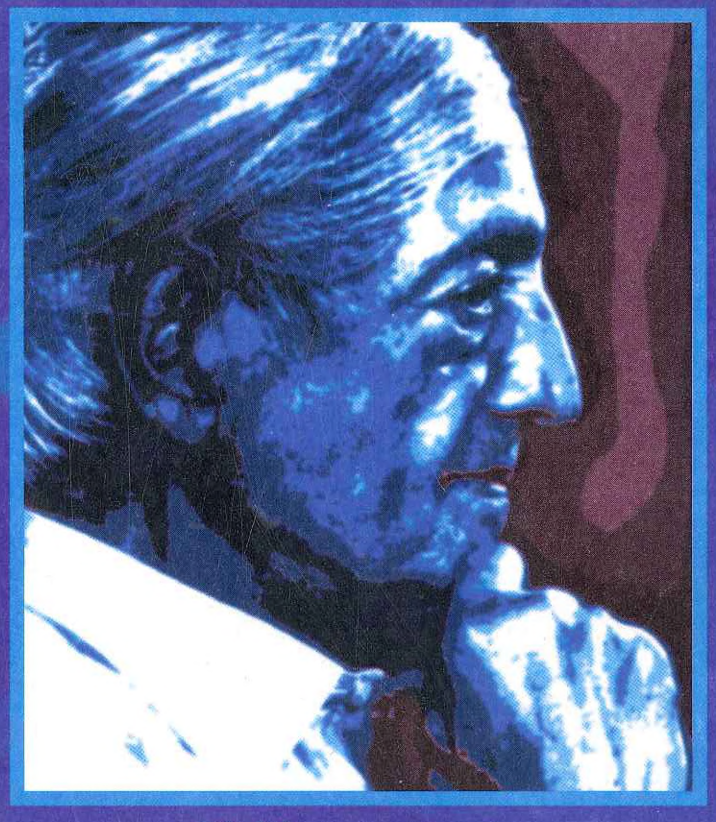
FUEGO EN LA MENTE



diálogos de
KRISHNAMURTI
con
PUPUL JAYAKAR

Obras de J. Krishnamurti

Comentarios Sobre el Vivir. *Recopilación de D. Rajagopal del Libro de Notas de J. Krishnamurti* (Tres series en tres tomos)
La Revolución Fundamental
Sólo la Verdad trae Libertad
La Crisis del Hombre
El Estado Creativo de la Mente
Tragedia del Hombre y del Mundo. *La mente mecánica*
El Futuro es Hoy. *Ultimas pláticas en la India. 1985*
Conferencias en Washington D.C., 1985
El Despertar de la Inteligencia. En tres tomos.
T. 1º: La Raíz del Conflicto
T. 2º: La Persecución del Placer
T. 3º: La Conciencia Fragmentada
Una Manera Completamente Distinta de Vivir
Conversaciones con Estudiantes
Más Allá del Tiempo
Principios del Aprender
Cartas a las Escuelas I
Cartas a las Escuelas II
Usted es el Mundo
Ultimas Pláticas en Saanen
Fuego en la Mente
La Pregunta Imposible
El Futuro de la Humanidad
Obras Completas. Años 1933-1967 (17 tomos)
T. I: El Arte de Escuchar (1933-1934)
T. II: ¿Qué es la Recta Acción? (1934-1935)
T. III: El Espejo de la Relación (1936-1944)
T. IV: El Observador es lo Observado (1945-1948)
T. V: Percepción sin Opciones (1948-1949)

Otras obras sobre J. Krishnamurti

En Torno a las Enseñanzas de Krishnamurti. *Miguel Angel Caminos*
El Pensamiento de Krishnamurti. *Miguel Angel Caminos*
Aproximación a Krishnamurti. *Armando Clavier*
Presencia de Krishnamurti. *Armando Clavier*
Vigencia de Krishnamurti. *Armando Clavier*
Caminar con Krishnamurti. *Diálogos. Armando Clavier*
Krishnamurti. *Biografía. Pupul Jayakar*
Dentro de la Mente. *En relación con J. Krishnamurti. P. Jayakar, D. Bohm, R. Weber y otros*
Vida y Muerte de Krishnamurti. *Mary Lutyens*
Krishnamurti. Los Años del Despertar. Mary Lutyens
Krishnamurti. Los Años de Plenitud. Mary Lutyens
Krishnamurti. La Puerta Abierta. Mary Lutyens

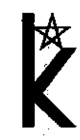
Nota: Este material, tanto las obras de J. Krishnamurti, como las escritas sobre él, ha sido publicado por la **Editorial Kier S.A.**, Buenos Aires, Rep. Argentina.

KRISHNAMURTI
P. JAYAKAR

FUEGO EN LA MENTE

PRIMERA EDICIÓN

Traducido del Inglés por
Armando Clavier



EDITORIAL KIER S.A.
Av. Santa Fe 1260
(1059) Buenos Aires - Argentina

Título original en Inglés
FIRE IN THE MIND - Dialogues with Krishnamurti Pupul J.

Título original en castellano
Fuego en la Mente
Editorial Kier *S.A.*
Buenos Aires, 1997
Diseño de tapa
Graciela Goldsmidt
Composición tipográfica
Gabriel Julián Croatto
Correctora de pruebas
Delia Arrizabalaga
Libro de edición argentina
ISBN 950-17-2121-3
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
© 1997 by Editorial Kier, Buenos Aires
Impreso en la Argentina
Printed in Argentina

Prefacio

La búsqueda escéptica, la investigación escéptica es el auténtico proceso espiritual. Esto es verdadera religión.

Madrás, 14 de enero de 1981

Esta colección de diálogos de Krishnamurti es mi homenaje a un revolucionario profundamente religioso, y da testimonio de una enseñanza de compasión y libertad.

Krishnamurti -Krishnaji para sus amigos- negaba toda autoridad espiritual. Aspiraba a una percepción holística y a liberar la mente humana de sus respuestas reactivas. Consideraba que todas las creencias y los ideales eran ilusiones que mutilaban y distorsionaban la relación del hombre con la naturaleza y la humanidad, generando así conflictos en todos los niveles de la vida.

El enfoque de Krishnaji para el descubrimiento de la verdad es tan significativo hoy como lo será en los siglos futuros.

-O-

En octubre de 1947, dos meses después de la Independencia, Krishnaji regresó a la India desde Ojai, California, luego de una ausencia de más de nueve años. Una India nueva le aguardaba. La partición había dejado un reguero de masacres y odios que traumatizaron la psique de la nación.

Krishnaji se alojaba en Bombay y, a diferencia de sus anteriores visitas a la India, se tornó asequible por las mañanas y las tardes. Buscadores de la verdad venían y se sentaban a su

alrededor interrogándole sobre problemas que ellos sentían cruciales para una comprensión de sus propias vidas y del nuevo despertar del país. Casi todos eran jóvenes; habían luchado por la libertad y estaban desilusionados de las secuelas que la libertad había dejado tras de sí, confundidos y desesperanzados ante las ambiciones, el hambre de poder, el servilismo y el palabrerío ambiguo que habían aflorado poco después de la Independencia. Muchas personas creativas venían a verle: poetas, pintores, monjes y sanyasis, ansiosos de indagar, de discutir acerca de lo verdadero y lo creativo. También estaban los que, agobiados de dolor, acudían al sabio para que los sanara.

La majestuosa presencia de Krishnaji y los mitos y leyendas que rodeaban su juventud, nos abrumaban a muchos de nosotros, jóvenes y viejos. Con gran sencillez y rechazando toda jerarquía, Krishnaji nos hablaba directamente. Nos introdujo en su campo perceptivo, haciendo posible para nosotros formularle preguntas y revelar ante él nuestros sufrimientos, temores y esperanzas.

Fue durante estos meses en Bombay que el diálogo emergió como un medio de exploración en la conciencia, medio que habría de tornarse fundamental para abordar la enseñanza de Krishnaji.

Hay en el discurso religioso de la India, una antigua tradición que acentúa lo decisivo del diálogo y la duda para el descubrimiento de la verdad. Pero Krishnaji negaba la jerarquía inherente en un diálogo entre gurú y discípulo. No había anclas. Ni el gurú ni el libro ni la tradición podían dar respuestas a los interrogantes de la vida, ni podían liberar de su esclavitud a la mente humana. El buscador, el interrogador tenía que aceptar la total responsabilidad.

En un principio, a los que escuchábamos nos resultaba difícil seguir lo subyacente en sus palabras. Unos cuantos de nosotros percibíamos la existencia de algo muy profundo que podía ser descubierto o explorado. Con inmensa paciencia, Krishnaji subrayaba una y otra vez la necesidad de lentificar el ritmo de la mente, de detenerse a reflexionar, de cuestionar implacablemente, de observar el pensamiento sin juzgarlo, percibiéndolo como "lo que es".

Nos habíamos nutrido en una tradición educativa que ponía énfasis en la razón y en la percepción del mundo externo como lo real, y considerábamos que la mente religiosa tenía su base en la creencia y la fe. Cuando empezamos las discusiones, encontrábamos imposible escuchar y al propio tiempo percibir lo que ocurría dentro de nosotros. Sin embargo, había un vivo deseo de buscar aquello que yacía oculto en la raíz de la mente humana.

Espontáneamente, iba tomando forma una situación: Krishnaji sentado y nosotros rodeándole en círculo, mientras él escuchaba con gran intensidad las preguntas que le formulaban los participantes. Jamás había una respuesta inmediata; hacía una pausa y planteaba una "contrapregunta", devolvía la pregunta al interlocutor. Encontraba que en esta situación podía ponerse en contacto directo con las mentes de sus acompañantes, atraerlas estrechamente hacia sí y comprender la naturaleza de los obstáculos a que ellos se enfrentaban para percibir sin distorsión alguna el pensamiento. Se daba cuenta cuándo las preguntas eran formuladas desde la percepción directa o cuándo, en el proceso de escuchar, una "contrapregunta" nacida de la memoria tomaba forma como pensamiento en el cerebro; entonces la conciencia estaba fragmentada, no existía un escuchar profundo.

Era esencial escuchar con intensidad a Krishnaji, escucharlo con espíritu crítico, incluso para plantearle retos. Porque sólo cuando Krishnaji era retado, sus respuestas contenían la luz de percepciones inmensas. Y si, con todo, nuestras mentes fracasaban en su intento de comprender, Krishnaji, con gracia, con facilidad, sin esfuerzo alguno, solía decir: "Comencemos otra vez. Eso es paciencia. Esa paciencia no es del tiempo. La impaciencia pertenece al tiempo".

El enfoque de Krishnaji era enteramente nuevo; exigía de nosotros energía para escuchar, percibir, interrogar y ser interrogados. Para Krishnamurti también era un reto. Es posible que, mientras investigaba, fueran surgiendo en él nuevas y luminosas percepciones internas. Anhelaba despertar en nosotros una inteligencia que no se cristalizara, que no estuviera condicionada por las palabras. Con una mente así podríamos viajar junto

con él en las profundidades de la conciencia. "En el acto mismo de escuchar sin esfuerzo, ocurren los milagros, la luz penetra en la oscuridad".

Al sentir nuestra confusión y consciente de nuestra incapacidad para escuchar, preguntaba: "¿Qué es el conocimiento propio? ¿Cómo se conocen a sí mismos? ¿Observando un pensamiento cuando surge? Somos reacios a dejar en libertad el primer pensamiento, y así hay conflicto. ¿O el conocimiento propio consiste en aniquilar el primer pensamiento y percibir el segundo y luego el tercero; entonces, abandonar el tercero y seguir el cuarto, de modo que haya un estado constante de alerta y percepción del movimiento del pensar y una energía que cobra vida al nacer de la atención?"

Desafortunadamente, casi no hay grabaciones de aquellos primeros diálogos. Excepto las pocas notas conservadas por algunos de los que nos reuníamos en torno de él.

Durante toda la década de los '50 –de hecho, cada año– Krishnaji viajó a la India y a Occidente. A principios de los '60 regresó de Occidente ardiendo con el fermento que bullía en el mundo científico y tecnológico, y con la energía volcánica que, al ser liberada, transformaría inevitablemente la conciencia humana y generaría presiones explosivas sobre la humanidad. Con el ojo de la profecía, miraba dentro de los siglos venideros y percibía la velocidad del cambio que habría de producirse con la revelación de los misterios de la naturaleza y el nacimiento de nuevas destrezas técnicas capaces de manipular y estructurar lo descubierto. Llegaban a él indicios de una masiva búsqueda en pos de la inteligencia artificial, que convertiría en obsoletas ciertas facultades humanas.

Los diálogos habían asumido nuevo peso y densidad; una sutileza en la investigación iba transformando los procesos perceptivos. Todas las células en el cerebro de Krishnaji parecían estar despiertas. Atentas a cada movimiento, a cada sonido, tanto externo como interno, mientras él penetraba profundamente en la naturaleza de la mente científica y la mente religiosa, las únicas dos mentes que podrían sobrevivir en los siglos futuros.

"Algo nuevo está ocurriendo, algo de lo que no estamos cons-

cientes", decía. "No advertimos el significado, el flujo, la cualidad dinámica del cambio. No hay tiempo".

> La mente científica, con su lógica, su precisión, sus indagaciones, investiga el mundo exterior de la naturaleza, pero esto no conduce a una comprensión interna de las cosas; pero una comprensión interna origina la comprensión de lo externo. Nosotros somos el resultado de las influencias externas. La mente científica es precisa y clara en su investigación. No es una mente compasiva, porque no se ha comprendido a sí misma.
>
> *Bombay, 8 de marzo de 1961*

> La mente religiosa es capaz de pensar con precisión, no en términos de lo positivo y lo negativo; por lo tanto, esa mente puede contener en sí a la mente científica. Pero la mente científica no contiene a la mente religiosa, porque se basa en el tiempo, en el conocimiento; tiene sus raíces en el éxito y el logro personal. La mente religiosa es la verdadera mente revolucionaria. No es una reacción a lo que ha sido. La mente religiosa es la única mente que puede responder de manera total al reto presente y a todos los retos, en todas las épocas.
>
> *Bombay, 1° de marzo de 1961*

Había pasión y un sentido de urgencia en sus diálogos. El exigía una mutación en el cerebro humano, de modo tal que la automatización y los artefactos de la tecnología no pudieran asumir el papel inhumano del amo. Por esto, la investigación en lo interno no podía seguir siendo ignorada. Sin embargo, ello había permanecido sin ser explorado por el mundo científico. La sabiduría que le faltaba a la humanidad era el reconocimiento de que la mente constituía el origen de la maquinaria hacedora de los problemas. En esta área de percepción residía la libertad fundamental del hombre.

"Lo que se necesita", decía Krishnaji, "es una mente nueva

que funcione como un todo. Mientras que la mente científica es disciplinada, la mente religiosa estalla y se expande sin disciplina alguna. El conocimiento propio es esencial, porque sólo en el conocimiento propio la mente vieja se marchita, permitiendo que exista la mente nueva".

"La mutación de la mente humana no se produce en lo externo, sino en las profundidades de la conciencia", en las oscuras cuevas y hondonadas del cerebro, donde lo primordial, lo antiguo y lo reprimido permanecen en estado latente. Con gran intensidad, Krishnaji preguntaba: "¿Puede uno vivir con ojos y oídos que contengan la totalidad del pasado, el día de ayer y el millón de años, el segundo anterior y lo primordial? Eso es mutación, eso es revolución".

Krishnaji exploraba su propia mente, indagando más y más en lo profundo de la conciencia, penetrando en la oscuridad y en lo desconocido. "Veo", decía, "que penetrar dentro de mí mismo implica un movimiento igual al de penetrar en el espacio; a medida que la energía penetra, va adquiriendo impulso".

En otro diálogo, investigando más allá, declara: "Cuando el cerebro está profundamente atento, escuchando lo que se dice –un estado de presente activo– y simultáneamente se examina a sí mismo, tiene la cualidad del fuego". Esta intensidad del escuchar y la exploración simultánea, cortan el nudo gordiano. La percepción ya no fluye en una corriente lineal. "La conciencia no existe como movimiento del tiempo y la medida". Opera el cerebro en su totalidad.

En Occidente, sostenía diálogos con físicos, bioquímicos, ingenieros genéticos y con los que estaban comprometidos en diseñar computadoras y en crear inteligencia artificial. Investigaba simultáneamente los problemas del tiempo y el enfoque científico respecto del cerebro y la conciencia.

Al regresar a la India, continuó con sus investigaciones. Se sostuvieron una serie de diálogos sobre "la inteligencia, las computadoras y la mente mecánica". Igualmente empeñado en explorar la antigua mente india, Krishnaji participó en diálogos sobre las sobrevivientes tradiciones religiosas del budismo y del vedanta. Intentaba sondear una psique religiosa que durante largo tiempo había servido para nutrir una indagación en pos de

la verdad. Al interrogar y ser interrogado, nuevos retos emergían y ampliaban las dimensiones de la investigación.

-O-

Los diálogos, que continuaron durante años, abarcaron un vasto mar de intereses humanos. Mentes frescas, jóvenes, se unían a los viejos y leales amigos de Krishnaji. Éste utilizaba la mente para penetrar en la mente. Fuimos testigos de la expansión de lo ilimitado y de su impacto sobre la mente limitada.

Con sus antiguos camaradas, con monjes budistas y con científicos, Krishnaji investigaba a fondo la naturaleza del tiempo y del diálogo en sí. Había momentos en que el diálogo parecía tocar los confines mismos del pensamiento y de la conciencia. Ello implicaba un final para el tiempo y el pensamiento –un estado donde no existía el experimentador, el interlocutor–. Un sentido profundo de lo sagrado impregnaba la mente, proporcionando una dimensión totalmente nueva al campo completo de la indagación religiosa.

En 1985, Krishnaji visitó la India por última vez. Estaba desesperadamente enfermo de cáncer de páncreas, pero, a pesar de la fragilidad del cuerpo, continuaba sosteniendo diálogos. La última discusión tuvo lugar en Vasanta Vihar, Madrás, el 28 de diciembre, un mes y medio antes de su muerte en Ojai, California. En el diálogo discutió la naturaleza del tiempo y formuló una pregunta: "¿Existe un tiempo de no movimiento? ¿Hay una actividad intemporal infinita e inconmensurable? Nosotros usamos palabras para medir lo inmensurable, y nuestras palabras se han convertido en tiempo. Y con estas palabras, convertidas en tiempo, medimos un estado que no es mensurable; y aquello que no es mensurable no pertenece al tiempo". Diez días después abandonó la India, con esta pregunta no respondida pero viva en nuestra conciencia.

-O-

Hoy, pasados unos cuantos años, algunas de las mejores mentes científicas, genetistas y bioquímicos ganadores del Pre-

mio Nóbel, tales como Gerald Edelman *(Aire Claro, Fuego Brillante)* y Francis Crick *(La Hipótesis Asombrosa)*, han publicado libros que investigan no sólo la inteligencia, sino también la conciencia. Esto fue posible porque las herramientas y las tecnologías para sondear el cerebro y su funcionamiento, ahora eran asequibles por primera vez.

Los científicos están hoy comenzando a investigar seriamente interrogantes tales como: ¿Qué es la conciencia? ¿Cómo descubrimos? ¿Cómo emerge la mente desde el cerebro? ¿Podemos construir un objeto que no sólo tenga inteligencia, sino también conciencia? Para hacer esto, algunos científicos que tienen el conocimiento acerca de las funciones del cerebro, están construyendo "objetos intencionales" con inteligencia y conciencia. Ya se están publicando ensayos científicos sobre ciertas sustancias químicas que pueden eliminar la memoria de todas las experiencias perturbadoras, sin afectar el resto de la memoria.

La capacidad de manipular la mente, de programarla y cambiar así la naturaleza de la conciencia, de modo tal que la mente pierda su poder y su iniciativa, es hoy una posibilidad. Esto amenaza la existencia misma de la rica y profunda naturaleza de la conciencia humana, y podría tornar imposible el nacimiento de una nueva mente compasiva. Cuando observamos esto, los diálogos de Krishnamurti y su exploración de la mente y la conciencia se vuelven supremamente importantes y significativos, ya que ponen al descubierto la naturaleza de lo interno gracias al conocimiento propio, y así originan una revolución en el funcionamiento mental.

–O–

Fuego en la Mente está dividido en dos partes. La primera consiste en quince diálogos entre J. Krishnamurti y yo. En algunos de estos diálogos, participaron de manera ocasional unos cuantos de los oyentes, pero su intervención no altera el hilo de la investigación.

La segunda parte consiste en cinco diálogos entre Krishnamurti y un grupo de amigos que habían sostenido con él diálogos a través de los años. Ello revela la naturaleza de la atención

de Krishnamurti, que lo capacitaba para interrogar a un gran número de mentes diversas y condicionadas, y para ser interrogado a su vez, sin que la investigación perdiera su dirección o su poder.

Agradezco hondamente a la Krishnamurti Foundation India por la oportunidad que me ha dado para que seleccionáramos juntos este libro de diálogos de J. Krishnamurti. Mi gratitud profunda a Asit y Clea Chandmal, de quienes he aprendido acerca del explosivo crecimiento de las nuevas tecnologías científicas, que tratan con el cerebro, la mente y la conciencia. También debo mi gratitud a la Dra. Geetha Varadan, por el cuidado y el interés que dedicó a la preparación de estos diálogos. Me gustaría, asimismo, expresar mi cálido reconocimiento a Shri K. Krishnamurthy, de la Krishnamurti Foundation India, por reunir los diálogos publicados en este libro. Mis afectuosas gracias a mi nieta, Maya Herzberger, por el ojo crítico con que leyó mi "Prefacio" y las muy valiosas sugerencias que aportó.

La Krishnamurti Foundation quiere agradecer igualmente a Mrs. Mitter Bedi por su generoso permiso para usar en la cubierta de este libro la fotografía de Krishnamurti tomada por el fallecido Mr. Mitter Bedi.

–O–

Hay una realidad que, al dar con la mente, la transforma; usted no tiene que hacer nada. Eso opera, funciona, ejerce su propia acción, pero la mente debe sentirlo, debe conocerlo y no especular, no tener toda clase de ideas al respecto. Una mente que lo busca jamás lo encontrará, pero ese estado existe, incuestionablemente. Al decir esto no estoy especulando, ni lo afirmo como una experiencia de ayer. Es así. Ese estado existe. Y si usted experimenta ese estado, descubrirá que todo es posible, porque eso es creación, es amor, es compasión.

Bombay, 23 de diciembre de 1956

Bombay
5 de enero de 1995

Pupul Jayakar

PARTE I

El Desplegarse de la Enseñanza

PUPUL JAYAKAR (PJ): Durante varios años he estado aguardando para formularle una pregunta. Es una pregunta que, en cierto sentido, contiene la totalidad de su enseñanza, y pienso que si pudiéramos discutirla, quizás eso ayudaría a clarificar determinadas cuestiones.

Le he estado escuchando durante treinta años y percibo que, a través de esos treinta años, ha habido un movimiento en la enseñanza. Uso deliberadamente la palabra "movimiento"; no llamo a eso un desarrollo, sino más bien un desplegarse de la enseñanza.

En 1948, cuando le escuché por primera vez, usted estaba muy interesado en el problema del pensador y el pensamiento, en el conocimiento propio y en la observación de un pensamiento tal como aparece en la conciencia; luego, en seguir ese pensamiento hasta el final, y lo mismo con otro pensamiento que interviene, y otro, y así sucesivamente.

Simbólicamente hablando, tomaba de la mano a la persona que estaba con usted y penetraba con ella en el proceso del conocimiento propio.

Observar el pensamiento tal como opera en la conciencia parecía ser, finalmente, la llave hacia su enseñanza.

Entonces discutía usted el problema del juzgar, del condenar, la observación del juicio y la condena, y el movimiento que pro-

sigue más allá. Había en esto muchas otras facetas: estaba todo el problema del pensador y el pensamiento, si el pensador estaba separado del pensamiento o si el pensador formaba parte del pensamiento mismo. Este despertar respecto del pensamiento ha sido, al menos para mí, el punto más crucial de la comprensión. Usted continuó sosteniendo que la pausa entre dos pensamientos era silencio; más bien, que la terminación del pensamiento era silencio.

Hoy, usted no dice eso. Apenas si habla del pensador y el pensamiento, o de la observación del pensamiento. Casi no habla del movimiento de condenar, de la observación de ese condenar y del movimiento que prosigue más allá. Hoy habla de una totalidad del ver, de un ver holístico, el cual parece eliminar la necesidad de todo lo demás.

Mi pregunta es: Su enseñanza, ¿se ha movido desde lo que fue a lo que es hoy día, o el "movimiento" es tan sólo una profundización de la enseñanza? ¿O, es que uno puede llegar a esta posición holística sin pasar por todo el proceso de observación y conocimiento propio? Vea, señor, como usted ya no toma más a la persona de la mano para penetrar con ella en el proceso, me gustaría saber si le ha vuelto la espalda a la posición anterior.

J. KRISHNAMURTI (K): No. Pero usted usó la palabra "desplegarse"; creo que es la correcta. Vea, el cuestionar se encuentra en la misma dirección. Es una ampliación, una profundización y, como usted dijo, una posición "holística", antes que un entrar minuciosamente en el detalle como lo hacíamos –si es que recuerdo correctamente y según sus palabras– treinta años atrás.

De modo que su pregunta de ahora es –corríjame si me equivoco– si K se ha alejado por completo de la enseñanza pasada para llegar a la posición presente, o si la enseñanza es hoy directa, simple y global. ¿Aceptaría usted eso?

PJ: Señor, usted dice que no hay otra cosa que una profundización, una ampliación. Puede ser así desde su punto de vis-

ta, pero ¿qué ocurre con la persona que escucha? ¿Es posible, sin pasar por lo otro, saltar inmediatamente a esto?

K: Sí.

PJ: Usted habla hoy, como nunca lo hizo antes, de una inmovilidad de la conciencia...

K: Sí.

PJ: Habla de un total no movimiento. También hace otra declaración. Dice que la terminación del pensamiento no es silencio. Ha dicho, numerosas veces, que el espacio entre dos pensamientos no es silencio.

K: Yo diría que el espacio entre dos pensamientos no es silencio, pero que la terminación total del pensamiento *es* silencio. Significa la terminación total del tiempo. El tiempo que se detiene por completo es silencio total.

PJ: El interrogante es: Una persona que no ha observado cómo opera el tiempo en la conciencia, el tiempo como pensamiento, como devenir, y que, por lo tanto, no está familiarizada con el proceso del devenir, ¿puede saltar súbitamente desde un estado de devenir –estado cuyas implicaciones ignora por completo– hacia lo otro?

K: Obviamente, no.

PJ: Entonces estamos de vuelta donde estábamos.

K: No del todo. Seamos claros. Usted pregunta, Pupulji, si ha habido un cambio radical en la enseñanza, ¿no es cierto? Pregunta si, después de treinta años, ha habido un movimiento que ha alejado a ésta de la observación, del cuestionar respecto de la división entre el pensador y el pensamiento y todo el contenido de la conciencia. Pregunta si existe una diferencia o un cambio fundamental en la enseñanza desde esos treinta

años pasados al día de hoy. Ésa es la pregunta básica, ¿no?

PJ: Sí, ésa es la pregunta básica.

K: ¿Podríamos comenzar desde hoy y mirar hacia atrás el ayer? O sea, ¿podríamos mirar no el hoy desde el ayer, sino el ayer desde el hoy? ¿Entiende lo que digo?

PJ: Sí.

K: ¿Podríamos hacerlo?

PJ: Pero, una persona como yo, que mira el ayer desde el hoy, tuvo un ayer.

K: Sí, pero usted está mirando el ayer con una mente distinta, con una mirada diferente que ayer no tenía.

PJ: Estoy de acuerdo, señor, pero mi planteo es que sin el ayer...

K: ...no habría un hoy.

PJ: Sin el ayer, ¿sería posible para mí, hoy, mirar hacia atrás el ayer?

K: Aguarde un momento. No he entendido del todo su pregunta. Vaya despacio.

PJ: Usted dijo: ¿Puede, desde el hoy, mirar hacia atrás el ayer? Y le contesté: Yo tuve un ayer y, por eso, desde el hoy puedo mirar hacia atrás el ayer...

K: Sí, naturalmente.

PJ: Pero si yo no hubiera tenido el ayer...

K: Vaya despacio, vaya despacio. Dice que, si no tuviera un

ayer, no podría, desde el hoy, mirar hacia atrás el ayer...

PJ: No, hago otra afirmación más: Sin el ayer, no puedo *existir* hoy.

K: No puede existir hoy, es obvio. Pero, Pupul, hay algo más en lo que usted está diciendo, algo respecto de lo cual tenemos que ser claros. Dice que usted tuvo un ayer y que, por eso, desde el ayer puede mirar el hoy. Yo dije: Mire el ayer desde el hoy. A eso usted respondió: Si yo no tuviera un ayer, no podria mirar desde el hoy. Pero yo no introduje el *no* tener un ayer. Fue usted quien avanzó un poco más. Por favor, no lo lleve más lejos; espere, prosigamos despacio.

Hace treinta años, o sea, en el ayer, había cierta categoría o una determinada expresión de esta enseñanza. Hoy, después de treinta años, usted pregunta: En los treinta años, ¿esta enseñanza ha experimentado un cambio profundo? A eso respondo: ¿Puede usted, tal como es usted hoy en día, mirar hacia atrás los treinta años, y no a la inversa? Eso es todo lo que pregunto. No introduzca por ahora en ello un nuevo elemento.

Pupul, desde la situación de hoy, cuando mira hacia atrás los treinta años, ¿diría usted que ha habido un cambio? Por favor, no piense que le estoy devolviendo la pregunta. Le pregunto esto sólo para averiguar cómo mira el pasado desde su situación actual, no lo hago para sorprenderla, por decirlo así. Vea, pienso que es válido preguntarle cómo mira usted el ayer. *(Larga Pausa).*

PJ: Sí, contestaré. No ha habido un cambio; básicamente, la enseñanza no ha cambiado.

K: ¿Por qué dice eso?

PJ: Porque dentro de este ver holístico, formando parte de él, están el ver y el escuchar a los que he llegado ayer. El ver holístico, o la inmovilidad de la que usted habla, contiene todo eso.

K: Espere, Pupul, espere. El presente contiene la totalidad del pasado.

PJ: Yo no hablo del ayer como memoria, Krishnaji. Por favor, déjeme que lo aclare bien. No hablo de él como memoria.

K: Comprendo lo que dice. El presente contiene el pasado.

PJ: Contiene la totalidad.

K: La totalidad del pasado.

PJ: Señor, usted me formuló una pregunta.

K: ¿Puede usted mirar el ayer desde el hoy? Cuando desde el hoy mira el ayer, lo está mirando no sólo con la memoria del ayer, sino que también lo mira con ojos diferentes.

PJ: Sí, señor, pero mi interrogante aún no ha recibido respuesta.

K: No, tal vez no. Pero vamos a explorarlo a medida que avancemos. Yo preguntaba: ¿Puede usted, desde el hoy, mirar todos los ayeres? Ésta es una pregunta muy interesante. No sé qué sienten los demás, pero yo pienso que es una pregunta extraordinaria que invita a muchísimo debate. Ahora, volvamos atrás. Hace treinta años había cierta enseñanza, y hoy sostengo que ésa es una enseñanza holística. Expresémoslo por ahora de ese modo. Usted pregunta si todo este movimiento de treinta años ha dado origen a un cambio básico. Yo diría que no hay un cambio básico.

PJ: Pregunto: ¿Es esto posible sin el proceso del conocimiento propio y la observación de "lo que es"?

K: Sí, es posible. Sin esos treinta años de exploración, sin esos treinta años de discusiones, de examinar la conciencia y su contenido, etcétera, sin todo eso, uno puede comprender, pue-

de estar atento a ello y tener un discernimiento instantáneo en toda la cosa. ¿Cómo exploraremos esto? ¿Correcto?

PJ: Señor, usted puede no haberlo sentido así, pero treinta años atrás, las personas que le rodeaban sentían que usted las llevaba de la mano...

K: Sí, lo sé. Me lo han dicho.

PJ: Ahora usted ha retirado sus manos.

K: Comprendo; quizá también estamos un poco más maduros.

PJ: Pero, ¿qué ha dado origen a esta madurez? ¿Los treinta años?

K: No. Examinémoslo un poco más. *(Larga pausa).* ¿Por qué, si me permite preguntarlo, regresa usted treinta años? No la estoy deteniendo, simplemente le pregunto por qué vuelve atrás treinta años.

PJ: Le diré por qué, señor. He estado deseando ver, muy objetivamente, lo que ha ocurrido en relación con la enseñanza a lo largo de los últimos treinta años. He deseado verlo no sólo en cuanto a lo que se ha concretado en la palabra escrita, sino en cuanto a lo que la enseñanza ha generado dentro de mí.

K: Sí.

PJ: Cuando he penetrado dentro de mí misma, ciertas cosas se han vuelto muy obvias. En su enseñanza hay tres períodos diferentes. Son períodos en que los cambios tuvieron lugar y se hizo evidente una posición por completo distinta.

K: ¿Quisiera explicarlo un poquito?

PJ: Hubo un período cuando usted hablaba del conocimiento propio y de lo que ya he discutido...

K: Sí.

PJ: Luego, alrededor de los '60, se alejó de allí y habló de esta totalidad del ver. Estaba interesado en la totalidad del ver y, no obstante, hablaba de la terminación del pensamiento, considerando que ésta era el silencio. Hoy en día ha descartado todo eso. Jamás discute ningún tema en particular, sino que toma la totalidad. Hoy tiene –y perdóneme por usar esta palabra– una manera de hablar más "cósmica".

K: Sí.

PJ: Y es más preciso en el lenguaje que usa. En términos casi científicos, pregunta: ¿Pueden las células cerebrales mismas contener lo holístico?

K: ¿Lo hago?

PJ: Por eso deseaba moverme poco a poco hacia esta posición.

K: Comencemos, entonces. ¿Qué es lo primero que está usted preguntando? Deje las tres cosas, llegaremos a ellas después.

PJ: Señor, si usted dice que el proceso del conocimiento propio, el proceso de investigar el "yo" y el proceso de la observación no son necesarios, y que la posición holística es posible inmediatamente, entonces la pregunta es: ¿Qué la pone en funcionamiento? Ése es el principal interrogante.

K: ¡Oh, Dios mío!

PJ: Yo comprendo la otra posición. Comprendo qué es la observación cuidadosa. Comprendo el proceso del devenir, su movimiento. Pero hoy en día parte usted de algo mucho más importante. Hoy dice que la posición holística, el ver holístico, es posible *ahora*. Pero, ¿qué es lo que trae madurez al ojo y al oído y cuál es el proceso de aprendizaje que torna eso posible?

K: Pupul, ¿qué es lo que ahora está tratando de decirme?

PJ: Señor, usted dice que la posición holística es posible aquí y ahora. Mi principal interrogante es: Sin los treinta años...

K: Comprendo. Examinemos, pues, esa declaración. Puedo estar equivocado o puedo estar diciendo algo que no es exacto, de modo que uno debe examinar esto con cuidado...

¿Pregunta usted cómo un hombre ciego puede ver la luz o, para expresarlo de otra manera, cómo puede uno, sin ninguna preparación, tener una visión holística? A eso llega su pregunta, ¿no es así? O sea, sin pasar por todo el examen, por toda la detallada exploración y observación, sin toda esa actividad, ¿puede uno ver, instantáneamente, la totalidad de la existencia? ¿Correcto? Ésa es la pregunta básica, ¿verdad?

PJ: Sí.

K: Es decir, sin la "preparación" de los treinta años, ¿es posible ver la totalidad de la existencia, la totalidad de la conciencia? ¿De acuerdo?

PJ: Lo cual implica una conciencia totalmente vacía.

K: No, no, vacía no. Vayamos despacio. Ver la totalidad de la conciencia...

PJ: ...que es el pasado...

K: Espere, espere, espere. Sé que es el pasado. La pregunta que se formula es: Sin preparación, sin ejercitación previa, sin todo ese examen, ¿es posible ver el contenido total de la conciencia y salirse de él? ¿Correcto?

PJ: Y estar totalmente inmóvil.

K: Ésa es la cuestión. ¿Es posible? Yo digo: sí. ¿Me he arries-

gado mucho al decirlo? No importa. Sigo sosteniendo que es posible ver el contenido total de la conciencia –que es el movimiento del pensar, con todas sus diferentes categorías, sus tipos y características–, ver todo ese contenido instantáneamente y salirse de él, alcanzando un punto donde el pensamiento llega a su fin. Planteémoslo así por ahora. Sí, me atendré a eso, y lo sostengo no desde la obstinación o la terquedad o porque piense que, como nadie más ha dicho esto, es bueno decirlo. No sostengo esto a causa de ninguno de tales absurdos.

PJ: La posición de entonces, ¿no era verdadera?

K: No, yo no diría que no era verdadera.

PJ: Era verdadera, porque la percepción del pensador y el pensamiento era una percepción total.

K: Sí, sí.

PJ: Tan total como ésta.

K: Sí, completamente de acuerdo. Sin embargo, al explicar la totalidad de esa percepción uno tenía que entrar en detalles. Pero entonces, como ahora, era una percepción total.

PJ: Pero, si usted no hubiera hablado y no hubiera habido un escuchar eso observando cómo la mente juzga, condena, desea, y si no hubiera existido una percepción verdadera, esto no habría sido posible. ¿Cómo debe uno proceder?

K: Pupul, pregunto si podríamos decir simplemente: ¿Es ello posible sin pasar por todo eso? Ése es el verdadero quid de la cuestión.

PJ: Lo que usted decía entonces era tan total y verdadero como cualquier cosa que dice hoy.

K: De acuerdo. K puede haber dicho algo desde la totalidad,

tal como ahora está diciendo algo desde la totalidad. En aquel decir puede ser que haya habido un examen detallado.

PJ: Sí, sí.

K: Pero ese examen nació de la totalidad de percepción.

PJ: Sí.

K: Por lo tanto, ello sigue siendo total.

PJ: Estoy de acuerdo, señor; también pienso que es así. Pero, para la persona que viene por primera vez, permanece el interrogante en cuanto a si ese proceso no es necesario.

K: Vea, Pupul, usted está diciendo lo mismo.

PJ: ¿No debe uno entender el proceso del devenir?

K: ¿No debe uno pasar por la escuela, el colegio, la universidad, para llegar al examen final? Sin pasar por todo eso, ¿puede uno llegar a esto?

PJ: Sé que usted dirá que la preparación no es necesaria, porque involucraría un proceso, implicaría tiempo. Lo sé; pero yo digo que aquello era total y verdadero entonces...

K: ...como ahora.

PJ: Como ahora.

K: ¿Cuál es la pregunta, pues?

PJ: Para la persona que comienza, ése es el punto crucial.

K: Entiendo esto.

PJ: Si usted sostiene que uno puede sumergirse directamente

en esta posición holística, la pregunta es ¿"cómo"? Tal como usted nos lo mostraba entonces, Señor, muéstrenoslo ahora.

K: Sí, muy bien; comprendo. K dice que la preparación no es necesaria –la preparación de treinta años–.

Ahora bien, ¿es eso válido? O sea, ¿puede uno observar sin el pasado? ¿De acuerdo? ¿Puede uno tener una percepción directa sin el peso del ayer, y puede esa percepción ser instantánea? ¿Planteo la pregunta correctamente?

PJ: Sí.

K: La percepción de la totalidad sólo puede ocurrir instantáneamente.

PJ: Sí.

K: No puede darse por obra del tiempo, del pensamiento, de la exploración. Esa percepción de lo total sólo puede tener lugar instantáneamente. Ahora bien, si es así, ¿Qué necesidad hay, entonces, de preparación alguna?

PJ: ¿Llamaría usted "preparación" a todo eso?

K: ¿A qué?

PJ: Al observar, al aprender...

K: Pupul, treinta años; estoy hablando de los treinta años.

PJ: Si usted considera los treinta años como "tiempo", quiero suprimir los treinta años.

K: No, Pupul, yo quisiera señalar esto: Un discernimiento, una percepción total, completa, sólo es posible de manera inmediata, instantánea, y ese instante no está contenido en el tiempo. ¿Correcto?

PJ: Sí.

K: X no puede ver esto. Él dice: "Dígame qué debo hacer para tener inmediatamente este discernimiento extraordinario". Y K le responde: Observe al pensador y al pensamiento. También le dice que no hay división entre el pensador y el pensamiento. Ahora bien, la pregunta es: Cuando esto se está explicando, ¿X escucha, o tiene lugar en él un proceso de abstracción que lo aleja de la acción instantánea? K dice que el pensador y el pensamiento son idénticos; no se hallan separados ¿Puede usted ver, instantáneamente, la verdad de ello, o dice: "Debo reflexionar al respecto"?

PJ: Comprendo. Pero, señor, el cerebro que ha observado –y esa observación se ha profundizado– *es* capaz de recibir cuando usted habla.

K: No, Pupul, yo pregunto si él no es capaz de recibir *sin* los treinta años.

PJ: Si esto es así...

K: ¿Por qué no ha visto la gente? Ésa sería la pregunta normal. Las personas no ven porque, de hecho, no escuchan.

Ahora sólo escuche con cuidado. Esta persona, K, dice que la percepción de la totalidad es instantánea. Y el interlocutor dice, entonces: "Dígame qué debo hacer; por favor, ayúdeme a entender lo que usted expresa".

PJ: Tan pronto formulo esa pregunta, es como pedirle a alguien –a usted– que me dé discernimiento.

K: Nadie puede dárselo.

PJ: Entonces estoy atascada.

K: No, espere un momento. Considere el problema. Usted pre-

gunta: ¿Puede darme discernimiento? Y K dice: No hay nadie que pueda dárselo. Aguarde un instante. ¿Cómo reacciona usted ante esa declaración, a saber, que nada ni nadie –ningún gurú, ni la evolución, ni la experiencia– puede darle discernimiento?

PJ: A eso diría que es así.

K: Sí, pero usted pregunta también: Puesto que nadie puede darme ese discernimiento y yo no lo tengo, ¿qué debo hacer? Ésa sería una reacción normal, sana. *(Pausa)*. A eso K responde: Escuche lo que K está diciendo. Escuche. No fabrique con ello una teoría o una abstracción especulativa. Sólo escuche esa declaración: Nadie puede darle discernimiento. Si escucha, y si eso es verdad, debe ejercer un efecto tremendo sobre usted, porque toda su atención se halla dedicada a escuchar el hecho de que el tiempo no es necesario, de que la preparación no es necesaria.

PJ: Pero, señor, ¿piensa usted que una persona que no ha ahondado en el "yo", puede escuchar de este modo?

K: No puede, porque aun cuando pueda haber ahondado en sí misma, no prestará atención a esto. Escuche, Pupul. ¿Prestará usted atención al hecho de que nadie puede darle discernimiento?

PJ: Sí.

K: ¿Qué le ha sucedido a su mente? Si usted escucha de ese modo, ¿qué,ocurre?

Si depende de un gurú o de un agente externo como un Dios, etc., ¿escucharía? ¿O diría: Me atemoriza demasiado escuchar lo que usted dice, porque eso implica que debo abandonarlo todo? Hay temor, y usted dice: No le escucharé, porque eso significa que debo renunciar a toda mi dependencia respecto de algo que he cultivado durante milenios. Ésa es la dificultad, Pupul.

PJ: Usted ha dicho algo hace un momento. Pero todavía no ha contestado mi primera pregunta acerca de si ha habido un cambio profundo en su enseñanza.

K: Ninguno en absoluto.

Él hablaba acerca de la autoridad, y sigue hablando acerca de la autoridad; hablaba acerca del miedo, y aún habla acerca del miedo; hablaba acerca de la conciencia, usando diferentes series de palabras, y sigue haciéndolo. Decía que el pensamiento debe terminar, y todavía habla de ello. Hablaba de la naturaleza del deseo, y continúa hablando al respecto.

PJ: ¿Puedo formularle una pregunta, Krishnaji? Durante estos años –vacilo al usar la palabra "años", porque usted dirá otra vez "tiempo", etc.– ¿piensa que ha habido algún cambio interno en usted? Pregunto esto muy seriamente.

K: Déjeme observarlo. Jamás me han formulado esta pregunta antes. ¿Ha habido un cambio profundo en mí ya sea de treinta años a esta parte, o desde que empecé, a partir del comienzo mismo? Para ser realmente veraz y exacto, no. Ha habido, sí, cambios en la expresión, cambios en el vocabulario, cambios en el lenguaje y los gestos –usted sabe, todo eso–, pero desde el comienzo hasta ahora no ha habido un cambio fundamental.

PJ: Entonces, lo que vemos...

K: ...es inmovilidad. ¿Lo ha captado? Investiguémoslo.

Escuche esta declaración, o sea, que la percepción de lo total es instantánea. No se necesita tiempo, no se necesita preparación. El examen, la exploración, no ayudarán a percibir ese instante de totalidad. Usted me pregunta: ¿Cuál es su siguiente lección? ¿Qué tengo que hacer? ¿Correcto? A lo que, naturalmente, respondo: No haga nada, sólo escuche. Porque si escucha con exactitud la declaración esa vez, entonces la prepa-

ración, todo el proceso de evolución es innecesario; si escucha -no si meramente lo acepta o lo toma y lo observa diciendo: "Sí, lo he comprendido"-, tendrá una percepción instantánea.

¡Vamos, discutámoslo! Vea, Pupul, el problema es que toda nuestra actitud, todo nuestro sistema de vida, se basan en la evolución, en el devenir, en el crecimiento, en el logro y, finalmente, en llegar a Dios. Pienso que esa premisa básica, ese condicionamiento básico, es radicalmente falso. Ahora bien, ¿ve usted la falsedad de ello instantáneamente, o dice: "Espere un momento, esto, aquello y lo de más allá"?

PJ: No, señor, yo diría que veo la verdad de eso.

K: Aguarde un instante, vaya despacio, Pupul. ¿Qué entiende cuando dice que ve la verdad de eso?

PJ: Puedo escuchar eso sin que haya una sola onda, un solo movimiento en la conciencia.

K: Si escucha así, ¿que ocurre? Supongamos que el Buda me dijo: "La terminación del dolor es la bienaventuranza de la compasión". Yo no examino esta declaración. No la traduzco a mi manera de pensar. No la cuestiono, no la analizo, no digo: "¿Qué quiere usted decir con eso?". Sólo estoy en un estado de aguda, total atención, un estado de escuchar, nada más, porque en esa declaración hay una verdad inmensa, un contenido extraordinario.

Después, le diría al Buda: "Perdóneme, señor, pero yo no soy capaz de tan intensa acción o no acción -la que fuere- de escuchar, así que tenga la bondad de ayudarme". ¿Correcto? Entonces el Buda dice: "Primero escuche lo que he dicho, a saber, que ningún agente, ningún pensamiento que la mente haya inventado, le ayudará. Nada le ayudará. Ni siquiera un agente externo podrá ayudarle a tener ese discernimiento extraordinario". Yo escucho y siento temor. Porque eso significa que debo abandonar todo aquello a lo que estoy apegado. Y

pregunto: "¿Cómo he de desapegarme?". Vea, mi razonamiento es falso. Mi razonamiento –el razonamiento del interlocutor– es falso. En el instante en que pregunto: "¿Cómo he de desapegarme?", estoy perdido.

Él dice: "Desapégate", pero yo no estoy escuchando. Siento por él una gran reverencia, pero no escucho. No escucho porque el apego ha significado algo tremendo en mi vida, y de golpe él dice: "Descártalo". Y en un instante tengo que descartarlo...

INTERLOCUTOR (I): El acto de abandonar el apego, ¿es también el instante de percepción?

K: Sí. El instante en que usted ve el hecho de que debe estar libre de todo conocimiento... Pero el hombre que ha empleado su vida en acumular conocimientos de los libros y demás, dice: "¿De qué está usted hablando?"

PJ: Krishnaji, ¿puedo formularle una pregunta?

K: Usted puede formular montones de preguntas; tenemos el día de hoy y el de mañana, así que venga.

PJ: Frente a una declaración como la que, según usted dice, hace el Buda, ¿es cuestión –lo expreso de este modo porque no conozco otro, por favor, escuche– de contener la totalidad de esa declaración, pero sin la palabra?

K: Sí, por supuesto, la palabra no es la cosa. La declaración, la descripción del florecimiento y todo eso, no es la cosa; por lo tanto, es preciso liberarse de la palabra. Y entonces el interlocutor dice: "Por favor, ayúdeme a liberarme de la palabra". Vea, en tal caso, uno está perdido. Por eso digo que la intensidad del escuchar es el verdadero punto crucial en esto.

PJ: Esa intensidad, ¿qué puede dárnosla?

K: ¿Esa intensidad? Nada.

Toda nuestra manera de pensar se basa en el desarrollo, en el devenir, en la evolución. Veo al niño desarrollarse hasta convertirse en adulto. Veo el desarrollo tecnológico: lleva años y años perfeccionar algún descubrimiento científico o técnico. De manera que todo es desarrollo. Todo deviene, crece, se expande. Ahora viene alguien y dice: "Eso es correcto en determinadas situaciones, pero no tiene nada que ver con la iluminación –usemos esa palabra por el momento–. Al estar la mente muy condicionada por la tradición del desarrollo, el hombre ni siquiera escuchará.

Pupul, usted puede decir algo totalmente exacto, totalmente verdadero, algo inamovible, irrevocable. Y lo que usted dice puede tener tras de sí un discernimiento tremendo. Pero la dificultad, Pupul, es que yo no puedo escucharlo porque tengo compromisos. Estoy apegado. Y, debido a esto, no escucho esta declaración extraordinaria.

En consecuencia, para responder a su pregunta acerca de si ha habido, entre los años treinta, cuarenta y hoy, un cambio fundamental en mí, digo: No; ha habido un cambio considerable en la expresión, en el modo como uso las palabras, etc., pero la enseñanza es básicamente la misma.

Brockwood Park
11 de junio de 1978

¿Qué es la Conciencia?

PUPUL JAYAKAR (PJ): ¿Podríamos investigar algunos de los términos que usted usa, ya que a través de los años estas palabras han sido empleadas por usted en diferentes sentidos, con significados diferentes? Las palabras que quiero investigar son: "conciencia", "mente", "células cerebrales" y "pensamiento".

Yo siento que usted usa las palabras "conciencia" y "mente" de varias maneras. A veces las usa como si fueran una sola cosa, a veces usa la palabra "mente" como sinónimo de pensamiento, y a veces parece sugerir que la "mente" contiene al pensamiento pero que, en sí misma, no es pensamiento.

J. KRISHNAMURTI (K): ¿Comenzaremos con la palabra "conciencia"?

PJ: Sí, pero siempre y cuando introduzcamos estas cuatro palabras.

K: Sí. Desde luego. Pupul, ¿qué significa la conciencia para usted? ¿Qué significa para usted esa palabra y el contenido de esa palabra?

PJ: Significa la sensación de existir, de ser. Significa sentir que uno es. Vea, sólo gracias a la conciencia descubre uno el hecho de que existe.

K: ¿Está usando la palabra "conciencia" como sinónimo de existencia? Porque, si me permite señalarlo, entiendo que yo uso la palabra "conciencia" en un sentido diferente. La uso no

sólo para indicar la mera existencia, sino también para incluir la confusión y el desorden que reinan en esa existencia. Todo el daño, la inquietud y la ansiedad, todo el miedo, el placer, el dolor, el amor, el odio y las ofensas que uno recibe; todo eso se halla contenido en esa palabra "conciencia".

PJ: Sí, pero eso es la existencia. ¿Por qué no está usted dispuesto a aceptar esa palabra?

K: Soy un poco cauteloso con esa palabra "existencia", porque no creo que comunique la totalidad de nuestra conciencia.

PJ: ¿No lo hace, señor?

K: No estoy seguro. Puede ser que lo haga pero, como dije, soy más bien cauteloso con esa palabra.

PJ: La existencia es todo. Es el deseo, el no deseo. Es el mirar, el escuchar; es la memoria. Es todo.

K: Muy bien, no entraremos en sutilezas sobre esa palabra.

PJ: Sí. Significa el contenido total de lo que existe.

K: Significa el contenido total de la vida de uno.

PJ: Sí.

K: ¿Se da uno cuenta del contenido total de su propia vida?

PJ: No, no en un sentido total.

K: Entonces, ¿se da uno cuenta del contenido total de la conciencia, o sólo se da cuenta, en diferentes ocasiones, de distintas partes de la conciencia? Mire, uno se da cuenta de que está lastimado psicológicamente, también se da cuenta de que lo está fisiológicamente –después de todo, lo psicológico y lo fisiológico reaccionan uno sobre otro, etc.–. Uno puede estar consciente

de esa herida durante cierto periodo –digamos un día o dos– y después se aparta de esa herida y se mueve hacia el placer.

PJ: Sí.

K: Así que ya lo ve, nosotros jamás nos interesamos en la totalidad de la conciencia; sólo nos interesan partes de ella.

PJ: Porque así es como la conciencia se revela a sí misma.

K: ¿Sí? ¿La parte revela lo total?

PJ: No, señor. No estoy diciendo que la parte revela lo total. *Usted* está diciendo eso, señor; yo sólo digo que la parte se revela en la mente como un fragmento. La manera como la conciencia se revela a sí misma en la mente, es como un fragmento.

K: No estoy seguro. Espere un momento. Quisiera que este punto quedara claro. ¿Es la *conciencia* la que revela la parte en la mente, o es que, como el pensamiento –por favor, déjeme avanzar despacio– es en sí mismo un fragmento, nosotros sólo podemos ver la fragmentación de la conciencia? Seamos más bien claros con respecto a esto.

PJ: Eso no lo entiendo del todo, Krishnaji...

K: Espere, espere. Estoy lastimado psicológicamente. Alguien me ha dicho algo brutal y me siento lastimado. Esa herida psicológica forma parte de mi conciencia.

PJ: Sí, así es.

K: Sólo un momento, Pupul, vayamos despacio. El pensamiento forma parte de la conciencia; es un fragmento, un movimiento limitado. Ahora bien, ese movimiento limitado, ese fragmento, dice: "Me siento lastimado". Recuerde, Pupul, que al ser en sí mismo un fragmento, el pensamiento no puede ver lo total.

PJ: Señor, cuando el pensamiento dice: "Me siento lastimado"...

K: No, el pensamiento no dice: "Me siento lastimado".

PJ: Muy bien, cuando el pensamiento dice que está lastimado...

K: No. El *pensamiento* no dice: "Estoy lastimado". *Yo* digo: "Estoy lastimado", "estoy celoso", "estoy ansioso".

PJ: Sí, pero ese instante mismo, ese instante de "yo estoy", es una formación de pensamiento.

K: Tenemos que examinar muy lentamente esta cuestión del "yo". El "yo" es producido por el pensamiento.

PJ: Sí.

K: El nombre, la forma, los atributos, las cualidades, las características, todo eso, lo ha producido el pensamiento. Esa cosa, esa estructura tan importante que es el "sí mismo", el "yo", ha sido armada por el pensamiento.

PJ: Sí.

K: Por lo tanto, cuando alguien me dice algo brutal, *yo* digo: "Me siento lastimado"; el *pensamiento* no dice eso.

PJ: ¿Quién lo dice? ¿Quién dice: "Me siento lastimado"?

K: La cosa que el pensamiento ha creado como el "yo". Digamos, por ejemplo, que X me llama tonto. Ahora bien, en realidad soy un tonto, pero no lo sé. Pienso que soy extraordinariamente brillante. Pero viene X y dice: "No seas necio, no eres otra cosa que un asno; eres un estúpido". Eso no me gusta. Me siento lastimado. Al explorar esa herida psicológica, entra a funcionar el pensamiento; en la exploración descubro que el pensamiento ha construido el "yo".

PJ: Sí.

K: De modo que el pensamiento jamás se da cuenta de que está lastimado. El pensamiento piensa que *yo* estoy lastimado. El pensamiento cree que el "yo" es diferente de él. De hecho, el pensamiento piensa eso.

PJ: Sí, el pensamiento cree que él es diferente.

K: El pensamiento cree que es diferente de la estructura que él ha construido.

PJ: La estructura que se halla lastimada.

K: Que se halla lastimada, sí. Por consiguiente, el pensamiento jamás puede percatarse del contenido total de la conciencia. Sólo puede darse cuenta de los fragmentos.

PJ: ¿Cuál es el contenido total de la conciencia?

K: Vamos a averiguarlo. Comenzamos discutiendo la palabra "conciencia" y usted empleó la palabra "existencia". Dijo que la conciencia implica existencia. Yo dije que la palabra "existencia" no da completamente todo el significado. Así, pues, estoy buscando una palabra que pueda dar un significado holístico a "conciencia". ¿Comprende?

PJ: ¿Tiene ella un significado holístico, señor? ¿Puede uno colocarla dentro de una situación holística?

K: Pienso que sí. Ante todo, ¿cuál es el contenido de la conciencia? El contenido es todo cuanto ha puesto allí el pensamiento. ¿Correcto?

PJ: Sí.

K: Y el pensamiento, al examinar la conciencia, sólo puede ver el fragmento.

PJ: Sí.

K: Por lo tanto, el pensamiento no puede percibir o abarcar la totalidad de la conciencia. Eso es simple.

PJ: Sí.

K: Ahora bien, cuando alguien como yo usa la palabra "conciencia" –quizás erróneamente–, ella significa la totalidad de la vida. Vea, para mí, la "conciencia" significa no sólo mi vida, su vida y la vida de "X", sino la vida del animal y la del árbol; incluye el conjunto, abarca todo eso, lo contiene en su totalidad.

PJ: Señor, hoy está usando esa palabra de una manera muy diferente.

K: Sí, lo sé; lamento estar apartándome de lo que decía.

PJ: Sí. En esta última frase usted ha dicho que la conciencia es la totalidad de la vida.

K: *Es* la totalidad de la vida.

PJ: ¿Incluye, entonces, el insecto, el pájaro, la hoja...?

K: Éstos tienen sus propias sensaciones y yo tengo las mías, ¿entiende? Vea, Pupul, entiendo que la conciencia es global pero limitada.

PJ: ¿Global pero limitada?

K: Sí. Sólo estoy tentando el camino. ¿Qué dice usted? Aquí nadie me apremia. Yo digo que la conciencia es... No, no examinaré esto por el momento.

PJ: Lo que usted acaba de decir es muy, muy nuevo, y me agradaría proseguir con eso. Usted siempre ha dicho que la

conciencia es su contenido.

K: Sí.

PJ: El contenido es el pasado como experiencia. Ahora está diciendo que la conciencia es total, que es la totalidad de la vida.

K: Sí.

PJ: Lo cual es muy diferente de mi experiencia de la vida.

K: ¿Qué entiende usted por "su experiencia de la vida"? Aguarde sólo un instante. Su experiencia de la vida es la experiencia de cada ser humano.

PJ: Sí, pero hay numerosos aspectos que son diferentes. Tengo muchas experiencias que son mías. Pero lo que usted quiere decir ahora es que, la totalidad de la vida...

K: No, puede haber diferentes colores, sonidos diferentes, pero todos son la misma cosa, están orientados en la misma dirección.

PJ: Usted da a entender que lo "interno" puede estar constituido por las experiencias del ser humano.

K: Sí. Limitémoslo a eso. Su vida es la vida del ser humano. Su vida es la vida de la humamidad. ¿De acuerdo?

PJ: Sí.

K: Por lo tanto, usted no es, básicamente, distinta de la humanidad. Es posible que su cabello tenga un color diferente, que su rostro, su nombre, etc., sean diferentes. No me estoy refiriendo a eso. Básicamente, usted es la humanidad, es el resto de la humanidad.

PJ: Sí.

K: Su conciencia es la conciencia de la humanidad.

PJ: Sí, pero usted ha dicho algo diferente, Krishnaji.

K: Espere un momento. Estoy llegando a eso, estoy llegando a eso. La humanidad pasa por toda clase de afanes, toda clase de dificultades. Todos los seres humanos pasan por épocas muy terribles.

PJ: Sí.

K: Ahora bien, todo lo demás, ¿no pasa también por eso? Insectos, pájaros, todos los animales, los árboles; toda la naturaleza pasa por diversas clases de trastornos. Uso la palabra "trastorno" en el sentido de perturbación.

PJ: ¿Con esto quiere decir, Krishnaji, que la conciencia es el fenómeno total de la vida?

K: Espere un instante, sólo un instante. Tendré que avanzar aquí con un cuidado tremendo. ¿Qué entiende usted por la palabra "fenómeno"?

PJ: El fenómeno es aquello que puede ser percibido por los sentidos.

K: Por "percibido" quiere decir tocado, paladeado, etc.

PJ: Sí, abierto a los sentidos.

K: Pero eso es sólo una parte de ello, ¿no?

PJ: ¿Cuál es la otra parte?

K: Todo el conocimiento acumulado, la experiencia acumulada, etc. Todas las angustias psicológicas del hombre, que no pueden ser tocadas, que uno no puede paladear. La perturbación psicológica puede afectar el cuerpo, y entonces el organis-

mo experimenta el dolor de la ansiedad.

PJ: Sí, y ésta es la ansiedad humana.

K: Sí, éste es el proceso de la humanidad. En consecuencia, es global.

PJ: Usted usa la palabra "global" de una manera especial...

K: Lo sé.

PJ: Vea, es como si hubiera algo...

K: Retiro esa palabra. El proceso es... ¿qué? ¿Universal? Es común a todos, es el sino del hombre; es lo que está ocurriendo en el mundo.

PJ: ¿Por qué suele, entonces, objetar la palabra "cósmico"?

K: Creo que la palabra "cósmico" implica orden; cosmos como opuesto a caos.

PJ: Pero a fin de cuentas, señor, lo cósmico es la totalidad de esto; no es el fragmento.

K: No, no. Si usamos la palabra "cósmico", tenemos que ser muy cautelosos porque, ya lo ve, la palabra "cosmos" significa orden. Y la mente humana no se halla en orden; la conciencia humana no se halla en orden.

PJ: De acuerdo, pero ahora, aparte del movimiento superficial, fragmentario de la mente humana, usted ha introducido muchos otros elementos. Introdujo todo el pasado racial, la totalidad de este movimiento acumulado.

K: Sí, la tradición.

PJ: Mire, señor, usted introdujo siglos y siglos que, vistos

en conjunto...

K: Pero yo no diría que eso es cósmico. Tenemos que ser muy cuidadosos con las palabras que usamos. "Cosmos" significa orden total; es opuesto al caos, que es desorden. Y nuestras mentes se hallan en desorden. Nuestra conciencia está en desorden. ¿De acuerdo?

PJ: Sí.

K: Por consiguiente, no la podemos llamar cósmica.

PJ: La mente humana no puede ser llamada cósmica, pero...

K: No, no, Pupul, estoy hablando de la conciencia humana; eso es todo.

PJ: Pero entonces, ¿cómo introduce en la conciencia humana todo el contenido de la vida?

K: No nos hemos comprendido el uno al otro.

PJ: ¿No está usted introduciendo la totalidad de la vida?

K: No. Sólo digo que la conciencia, como acabamos de usar la palabra, es el factor común del hombre. La conciencia es común a toda la humanidad.

PJ: Sí.

K: Esa conciencia con su contenido es confusión, conflicto y todo lo demás. ¿De acuerdo?

PJ: Sí.

K: Esa conciencia no puede ser llamada cósmica.

PJ: No, de acuerdo, no puede ser llamada cósmica.

K: Eso es todo.

PJ: Sí, estoy de acuerdo. Pero usted ha ido mucho más lejos que eso en lo que ha dicho acerca de la conciencia.

K: Sí.

PJ: Ésta no es tan sólo la confusión individual...

K: No, vea, yo pongo en duda que haya individualidad en absoluto.

PJ: Bien, eliminemos la palabra "individual". Pero la experiencia, la confusión, el caos, la ansiedad, el miedo, la ira... cuando usted habla del hecho total de la vida...

K: No, no. Mi planteo es: ¿Puede el pensamiento darse cuenta de la totalidad de la conciencia? Eso es lo que dijimos.

PJ: Y dijimos que no puede darse cuenta.

K: Sí, no puede. Entonces, ¿cuál es la pregunta que usted formula ahora?

PJ: Vea, esto se ha originado porque planteamos la pregunta inicial acerca de cuál es la distinción que usted hace entre la conciencia, la mente, el cerebro y el pensamiento.

K: Correcto. Ahora hemos comprendido, más o menos, qué entendemos por conciencia.

PJ: Sí. Y también qué entendemos por pensamiento.

K: Espere un instante. Quiero ser claro. Si el pensamiento no puede darse cuenta del contenido total de la conciencia, entonces, ¿qué es lo que va a percibir la totalidad? ¿Entiende? Porque si no percibo la totalidad de mi conciencia y sólo puedo ha-

bérmelas con los fragmentos de mi conciencia -y los fragmentos son interminables-, tiene que entrar en funcionamiento un factor que ve la totalidad de la conciencia. ¿Correcto?

PJ: Sí.

K: Entonces, ¿cuál es ese factor? ¿Es la mente? Aguarde un instante. Estamos poniendo en duda que sea la mente. Por cierto, no es el pensamiento.

PJ: No es el pensamiento.

K: Ciertamente, tampoco son las células cerebrales, el cerebro.

PJ: Bueno, cuando usted dice que no son las células cerebrales, se refiere, indudablemente, a las células cerebrales tal como hoy existen.

K: Espere, prosigamos despacio. No soy un especialista en cerebro, pero creo que podemos estar seguros cuando decimos que las células cerebrales contienen la memoria. ¿Correcto?

PJ: Sí.

K: Y los recuerdos forman parte del pensamiento. Por lo tanto, el cerebro, tal como es ahora, el cerebro que estamos usando, empleando, no puede percibir la totalidad de la conciencia.

PJ: De acuerdo.

K: Bien. El pensamiento no puede percibirla porque el pensamiento forma parte de la conciencia. ¿Verdad? El cerebro, la actividad del cerebro, no puede abarcar la totalidad de la conciencia.

Entonces, llegamos a la mente. ¿Puede la mente percibir la totalidad? Pero en primer lugar, ¿qué es la mente? Mire, Pupulji,

seamos más prácticos... si es que podemos usar esa palabra; no me gusta la palabra "prácticos" pero...

PJ: Sí.

K:. Volvamos, pues, atrás. ¿Qué es la mente?

PJ: Sí, ¿qué es? De veras, quisiera saberlo.

K: Vea, deseo averiguar si hay un estado, si existe un movimiento más allá de la conciencia. ¿Me sigue?

PJ: Sí. Ése es, básicamente, el motivo de la investigación.

K: Ésa es aquí la cuestión fundamental. Por consiguiente, tengo que comprender el movimiento del pensar. Debo tener una comprensión con respecto a la actividad del cerebro, la cual forma parte del pensar.

PJ: Sí.

K: Tengo que descubrir si el cerebro puede fabricar o inventar o elaborar o producir una percepción que esté más allá de esta conciencia.

PJ: Sí.

K: No creo que el cerebro, tal como es ahora, pueda hacerlo. Por lo tanto, nos preguntamos: ¿Puede la mente percibir la totalidad de la conciencia? A esta pregunta sigue: ¿Qué es la mente?

PJ: Usted ha usado la palabra "mente" de distintas maneras.

K: Sí, lo sé. La mente, ¿es el intelecto? Éste forma parte de ella, por su puesto. ¿Puede el intelecto percibir la totalidad de la conciencia?

PJ: ¿Está el intelecto separado del pensamiento, separado de

la razón?

K: No, no lo está; desde luego, no. Pero nosotros pensamos que el intelecto es la cosa más extraordinaria que tenemos. ¿De acuerdo? Veneramos el intelecto.

PJ: Sí.

K: Sí, pero no hemos de examinar eso ahora. Volvamos, pues, a la pregunta: ¿Puede el intelecto percibir la totalidad de la conciencia? Obviamente, no. Porque el intelecto forma parte del pensamiento, y usar el pensamiento, ya sea de manera brillante o negligente, eficiente o floja, es todo lo mismo.

El intelecto es, por lo tanto, una parte de la mente. La mente también es parte del sentimiento, de las emociones, de las sensaciones. ¿Correcto?

PJ: Sí.

K: Ahora bien, ¿pueden el sentimiento, el romanticismo, las emociones, percibir la totalidad?

PJ: Pero usted está usando la "mente" como si fuera un instrumento. Ya lo ve, pregunta: "¿Puede ella percibir?"

K: ¿Puede ella tornarse consciente? Expréselo de una manera distinta, no tiene importancia.

PJ: No, pero quisiera preguntarle si la mente es un instrumento o si es un campo.

K: ¿Pregunta usted si la mente es un campo?

PJ: Sí. ¿Es un campo o un instrumento? Eso es lo que pregunto.

K: ¿Abarca la mente la totalidad del campo o sólo una parte,

un segmento, un diminuto rincón del campo?

PJ: Vea, señor, yo estoy prosiguiendo con esto porque deseo obtener una clarificación de parte suya con respecto al uso que usted hace de las palabras.

K: Lo estamos clarificando, Pupul.

PJ: No, señor, yo podría entender la mente como sinónimo de pensamiento. *Yo* podría entenderlo así.

K: Espere un momento, Pupul. La mente incluye el intelecto.

PJ: Sí.

K: El intelecto es parte del pensamiento.

PJ: Sí.

K: Las sensaciones, las emociones, los sentimientos, el romanticismo... todo eso es también parte del pensamiento.

PJ: ¿Y los sentidos?

K: No, los sentidos no, pero el pensamiento se identifica con los sentidos.

PJ: ¿Qué papel juegan los sentidos en todo esto? Quiero decir, conocemos el proceso de percepción, sensación y todo eso.

K: Yo no creo que las emociones, los sentimientos, las sensaciones y todo eso, pueda generar u ofrecer jamás una percepción de lo total.

PJ: ¿Excluiría, entonces, los sentidos como tales?

K: No, no. No excluyo los sentidos. Los sentidos existen.

PJ: Sí.

K: Cuando usted me clava un alfiler, siento dolor...

PJ: ¿Están siendo erróneamente usados?

K: Como dije, cuando el pensamiento se identifica con los sentidos, la sensación se convierte en el "yo".

PJ: Sí, pero entonces hay un movimiento externo, hay un movimiento hacia eso.

K: Hacia eso, sí. "Yo quiero", "yo no quiero", y todo lo demás. Usted dice, pues, que la mente es el campo. ¿El campo de qué? ¿La matriz?

PJ: No, porque la matriz vuelve a limitarlo.

K: Sí. El campo se halla otra vez limitado.

PJ: Pero ya lo ve, señor, entonces no hay palabra...

K: Por eso, sólo pregunto si la mente, que incluye el cerebro, el pensamiento, las emociones, el intelecto...

PJ: Sí...

K: ¡Ah, espere un momento, sólo un momento! El amor, ¿forma parte del campo? ¿Es parte de la mente el amor?

PJ: Entonces, si el amor no es parte de la mente...

K: No lo sé. Lo estoy preguntando, pero no creo que lo sea. Los sentidos forman parte de la mente, y el pensamiento se identifica con los sentidos. El amor, ¿es diferente de la conciencia?

PJ: Vea, señor, tan pronto introduce usted la palabra "amor", tiene...

K: Examinemos eso. Es muy importante. Lo investigaremos, porque forma parte de nuestra conciencia. El amor es parte de nuestra conciencia.

PJ: Tal como lo conocemos, forma parte de ella.

K: Sí, tal como lo conocemos. Por lo tanto, lo incluyo. La mente, ¿contiene el amor? Ahora bien, lo que llamamos amor se basa en la sensación, en el deseo, en el placer: "*yo* amo a tal persona; *yo* amo tal cosa". Así, pues, el amor tal como lo conocemos, forma parte de nuestra conciencia. ¿De acuerdo?

PJ: Sí.

K: El amor, con sus celos, su antagonismo, sus rencillas y demás, forma parte de la conciencia.

PJ: Pero usted no usaba el vocablo "amor" en ese sentido. Porque si lo usara en ese sentido, ese amor no sería diferente de cualquier otra emoción.

K: Entonces, ¿existe un amor, existe una cualidad que no forma parte de la conciencia? *(Pausa).*

PJ: Vea, el problema se suscita porque, mientras usted ha pasado por todas las otras cosas: el intelecto, la mente, el pensamiento, el cerebro, sólo discute los sentidos como identificados con el deseo, el cual va a edificar la estructura del "yo". Mi pregunta es: ¿Tienen los sentidos algún papel?

K: Sí, espere, dejemos esto en claro. Creo que tengo la semilla, el germen de ello. Cuando uno observa con *todos* sus sentidos, no hay identificación con un sentido en particular, ¿verdad?

PJ: Así es.

INTERLOCUTOR (I): ¿Quiere usted decir que todos los sentidos se convierten en uno solo?

K: No.

I: ¿Uno no distingue entre un sentido y otro?

K: No, señor, no es eso lo que quiero decir. Le pregunto si puede observar algo con todos sus sentidos despiertos.

PJ: ¿No es, señor, cuestión de si uno puede mirar y escuchar en el mismo instante, en el mismo momento del tiempo?

K: Vea, la cuestión es si le resulta posible observar con todos sus sentidos, y si, en ese estado, hay movimiento alguno del pensar. Cuando hay un movimiento del pensar, es porque está funcionando un sentido en particular.

PJ: Sí.

K: Prosigamos con esto más allá porque, como seres humanos, hay en nosotros una curiosidad natural, un apremio natural por descubrir si existe una dimensión por completo diferente, una dimensión que no sea la de la conciencia tal como la conocemos. No me refiero a nada inventado por el pensamiento. ¿Correcto?

PJ: Sí.

K: Y se torna esencial descubrir eso.

PJ: Vea, usted ha examinado y negado todos los instrumentos conocidos que tenemos y con los que funcionamos.

K: De acuerdo.

PJ: La única cosa que no ha negado totalmente es la cualidad del movimiento sensorial.

K: ¿Cómo podría negar los sentidos?

PJ: Sí. Por eso, siendo éstos por completo independientes o –para expresarlo de otro modo–, teniendo la capacidad de no contener en sí ilusión alguna...

K: La ilusión es creada por el pensamiento.

PJ: Sí. Teniendo, pues, en sí mismos, la capacidad de hallarse libres de ilusión...

K: Eso es posible sólo cuando ha habido una percepción alerta respecto del movimiento del pensar, cuando se ha percibido inteligentemente la actividad del pensamiento...

PJ: Sí.

K: ...y, con ello, la naturaleza total del pensamiento. Entonces los sentidos no producen la estructura psicológica que constituye el "yo". Eso es todo.

Mire, Pupul, bajemos a la tierra... No es que esto sea teórico. Como ser humano, uno percibe que su conciencia se halla en un desorden total. ¿De acuerdo?

PJ: Sí.

K: Y cada movimiento para alejarnos de ese desorden, nos conduce inevitablemente a ilusiones. Pregunto, pues: ¿Es posible originar orden? Avancemos paso a paso. Me uso a mí mismo como ejemplo de ser humano. Mi conciencia está en desorden. Me doy cuenta de eso. Me doy cuenta de todas las cosas que se suceden interminablemente en mi conciencia: ira, celos, odio, afán posesivo, apego, dominación. Quiero generar orden en mi conciencia, porque veo la necesidad de que haya orden. El orden implica armonía. Se suscita la pregunta: ¿Es posible generar ese orden?

Hemos discutido la conciencia, hemos discutido la mente, el pensamiento, las sensaciones, etc. ¿Qué instrumento se necesi-

ta para que podamos liberarnos de este encadenante círculo de la conciencia?

PJ: Señor, esta última pregunta es muy valedera. La declaración anterior, o sea que "yo quiero generar orden", es una de las cosas que nunca he comprendido.

K: Sólo un instante, Pupul, seamos claros. Estoy usando estas palabras para comunicar que, a fin de que exista lo cósmico, tiene que haber un orden total. No sé qué es el cosmos, pero me doy cuenta de que en mi vida hay un desorden total. Hay desorden y, por lo tanto, hay desdicha, confusión, incertidumbre, disputas, y todas las cosas extraordinarias que ocurren en la vida cotidiana. Así, pues, el orden es indispensable. Ahora bien, ¿*quién* va a traer ese orden? Ése es el punto que planteo. ¿Será la mente la que traerá orden? ¿Lo harán los sentimientos, las sensaciones, la imaginación, todo eso? ¿Lo hará el pensamiento? Por el contrario, el pensamiento no puede.

PJ: Todos éstos son fragmentos.

K: Sí, fragmentos. Entonces, ¿qué lo hará? Discutámoslo, investiguémoslo.

PJ: Por eso digo, señor, que existe un solo instrumento que usted deja libre. Esto es, usted permite que un solo instrumento esté libre de toda contaminación.

K: ¿Los sentidos?

PJ: Sí, los sentidos. Usted ha bloqueado todo otro instrumento...

K: Sí, hemos bloqueado cada cueva que la mente ha inventado. ¿También hemos bloqueado los sentidos?

PJ: Veo que cuando operan los sentidos identificados con el pensamiento, sólo fortalecen la estructura que es la causa básica de confusión.

K: ¿Hay, pues, separación entre el pensamiento y los sentidos, de modo que sólo estén activos los sentidos, no el pensamiento?

PJ: ¿No está allí?

K: Pregunto.

PJ: Krishnaji, ¿acaso la naturaleza del ver no es por completo diferente de la cosa óptica que dice: "Esto es un árbol"? Está el ver o el escuchar *per se*, independiente de lo que es visto o escuchado. Si puedo expresarlo de este modo, señor, ese instrumento en sí mismo no está contaminado. Ahora bien, yo digo...

K: ¿Qué está usted diciendo? El instrumento que es el pensar...

PJ: No, no. Digo que el instrumento que es el ver, el instrumento que es el escuchar, no se halla contaminado. Se contamina al identificarse con el pensamiento.

K: Eso es correcto. Se contamina cuando se identifica con opiniones, juicios, evaluaciones. En consecuencia, el escuchar con corrección, con exactitud, es incorruptible. Sí, así es. Pero, ¿es ése el instrumento que ayudará a los seres humanos como nosotros a producir orden?

PJ: Si usted niega todos los instrumentos...

K: Debo ser cuidadoso aquí. ¿Qué entiende por "instrumento"? Usted está diciendo que la mente es un instrumento, que el pensar es un instrumento.

PJ: Sí, el cerebro es un instrumento, el pensar es un instrumento.

K: Si estamos usando la palabra "instrumento" en ese sentido...

PJ: Usted lo negaría.

K: Sí, lo niego. Porque este instrumento mismo se ha vuelto corrupto, y lo que es corrupción no puede dar origen a algo incorruptible.

PJ: Sin embargo –estoy introduciendo algo diferente– usted dice que existe "lo otro".

K: ¡Oh, sí, indudablemente! Ahora espere un momento. Yo soy un ser humano. Mi conciencia se halla en total desorden. Digo: "Ayúdeme, por favor, a salir por completo de este reino, de esta dimensión". La humanidad ha estado diciendo esto durante milenios. ¿Me sigue? Entonces, han venido los gurúes y han dicho: "Haz esto, esto, esto, y eso es lo que te ayudará"; pero eso no ha originado orden. De modo que uno lo rechaza totalmente, por completo. ¿De acuerdo?

PJ: Sí.

K: Habiendo, pues, rechazado todo eso por completo, ¿qué ha de hacer uno?

PJ: ¿Qué es lo que, en realidad, se entiende por "ser luz para uno mismo"?

K: En realidad, significa: No recurras a otro; no confíes en otro; no dependas de otro; no pidas que otro te ayude.

PJ: La palabra "luz", ¿es de algún modo significativa?

K: "Ser luz para uno mismo" en el sentido de: no vivas a la sombra de otros; no seas un ser de segunda mano; no dependas de nada ni de nadie. Por lo tanto, yo no dependo de usted; no dependo de la iglesia, de los sacerdotes, de los gurúes, de las escrituras; no dependo de nada. Pero confío en la intención común del hombre de encontrar algo más allá de este caos, algo que no sea invención de los sacerdotes. ¿Comprende? Y eso no es depender de otro. Es una investigación cooperativa; no es un asunto de mi salvación personal. Vea, Pupul, la "salva-

ción personal" ¡es algo tan tonto!

Volvemos, pues, a la pregunta: ¿Qué hemos de hacer? Hemos abolido la mente, hemos abolido la actividad del pensamiento, hemos abolido la actividad del cerebro que, como ahora lo sabemos, es limitada. ¿De acuerdo, Pupul?

PJ: Sí.

K: También hemos negado cualquier presión del entorno, de la tradición, de la piedad. Hemos negado todas las presiones y preguntamos: ¿De qué modo nosotros, como seres humanos, hemos de descubrir "lo otro"?

PJ: Vea, señor, lo que yo estoy tratando de decir es esto: que en el momento en que uno usa sus capacidades para algo así, está acabado.

K: Sí, por supuesto.

PJ: Así, pues, está diciendo que tan pronto necesito el instrumento para alcanzar "lo otro", se terminó.

K: Completamente de acuerdo.

PJ: Pero, señor, eso no niega la energía que el instrumento contiene; y esa energía es ilimitada.

K: ¡Ah! Usted está teorizando, Pupul.

PJ: No, señor, perdóneme; en este momento no estoy teorizando.

K: ¿Qué trata de decir? No lo entiendo del todo.

PJ: Digo que tan pronto uso los sentidos para algo, éstos se identifican con el pensamiento.

K: Sí, eso es obvio.

PJ: Pero no puedo negar los sentidos, y no puedo negar que los sentidos en sí no están contaminados.

K: Sí. Los sentidos en sí mismos no están contaminados. Cuando los sentidos no se identifican con el pensamiento que, psicológicamente, forma el "yo", entonces esos sentidos son naturales, normales, sanos. Ahora bien, esos sentidos sanos, ¿originarán una dimensión diferente?

PJ: No lo sé, porque del modo como operan ahora, jamás se hallan en ese estado.

K: Por lo tanto, ¿puede el pensamiento no identificarse con los sentidos? Es obvio que puede. Veo un objeto hermoso –humano o no humano– y puedo observarlo sin decir: "Tengo que poseerlo". Desde luego, puedo; la mera observación es posible.

PJ: Sí, es como estar discutiendo algo con usted; todos los sentidos están funcionando. De esta manera, existe la posibilidad de una situación semejante.

K: Oh, sí, la posibilidad existe, pero no estoy interesado en posibilidades. Pupul, como ser humano, mi único problema es de qué modo salirse de este desorden

PJ: Pero ¿cómo postulo "lo otro"?

K: No lo sé. Yo no postulo "lo otro". No sé qué es el orden. ¿Cómo puedo saber qué es el orden, cuando vivo en total desorden? Puedo especular, imaginar, teorizar; puedo, ingeniosamente, verbalmente, intelectualmente, hilar un montón de teorías al respecto, pero en realidad no tienen ningún sentido. Lo que tiene sentido es esto: hay desorden. ¿Cómo hemos de movernos desde esta dimensión hacia una dimensión por completo diferente que no sea una invención del pensamiento? Ésa es la pregunta, ¿verdad?

PJ: Sí, la pregunta es ésa, pero nosotros empezamos por defi-

nir cada término a medida que se presentaba, de modo que pudiéramos tener un cuadro claro de la situación.

K: Sí, correcto, y ahora lo tenemos muy claro –al menos, eso espero–. Entonces, ¿cuál es la acción o no acción necesaria para moverse desde esto hacia aquello? *(Pausa)*. Éste ha sido el problema de siglos, Pupul, no es algo nuevo. Se ha dicho: "Ayuna, reza, sé célibe, acude a la iglesia...". Y la humanidad ha hecho todo eso, pero sigue habiendo nada más que desorden. ¿Qué haremos, pues?

¿Cuál es la acción –que es inacción– que negará completamente este desorden? ¿Existe una negación total, o es siempre parcial? ¿Entiende lo que quiero decir? ¿Niego el apego, después niego los celos, después niego todas mis heridas psicológicas, y así sucesivamente? Vea, ese procedimiento es interminable. ¿De acuerdo?

PJ: Sí.

K: Entonces, ¿existe una negación total del desorden? *(Pausa)*.

I: Señor, usted está hablando de una acción, pero esa acción no puede ser un movimiento, porque el movimiento implica tiempo.

K: Sí, lo sé, pero sólo hice uso de esa palabra. Usé esa palabra –puedo usar cualquier palabra– para implicar una negación del desorden, la cual no supone un deseo de orden, no contiene un movimiento hacia el orden. ¿Comprende lo que estoy diciendo? ¿Existe una negación de todo el desorden? ¿Puede uno negar el desorden totalmente?

I: ¿Es ésta la acción de mantenerse o estar completamente quieto?

K: No. Mire, señor. Como ser humano, estoy en desorden. Puedo dividir el desorden. ¿Correcto? Hay desorden aquí, hay

desorden allá, etc. Y en la negación misma de una parte, existe cierto tipo de orden. ¿Sí? Pero eso no es el orden total. Hay agua en el puerto, pero eso no es el mar. ¿De acuerdo?

I: Sí.

K: Es la misma agua, pero no es el mar. Por lo tanto, puedo negar las partes, pero esas negaciones jamás son la negación total. ¿Correcto? De modo que pregunto: ¿Puede haber una negación total del desorden?

I: Pero usted pregunta si existe alguna acción que pueda conducir a eso.

K: No, no; estoy hablando de negación, no de acción. Permítame expresarlo de este modo. Antes que nada, señor, ¿ve usted que la negación parcial no es negación en absoluto?

I: Sí.

K: ¿Hay una negación que no sea parcial? ¿Hay una negación de todo el contenido de la conciencia, el cual es desorden?

PJ: Señor, la negación del desorden total es un concepto. El desorden total es, en sí mismo, un concepto, señor.

K: *(Niega enérgicamente)* No es un concepto.

PJ: El desorden tal como opera en mí, sí.

K: El desorden tal como opera en usted, ¿lo hace de manera parcial, fragmentaria?

PJ: Cada desorden cuando surge, es fragmentario. Señor, el desorden en sí no es fragmentario; la manera como lo afronto es fragmentaria.

K: La negación fragmentaria está creando desorden; la negación

fragmentaria *es* desorden. Y durante toda mi vida he negado fragmentariamente. ¿De acuerdo? Nosotros decimos que la negación parcial contribuye al desorden. De aquí que preguntemos: ¿Existe una negación no parcial en absoluto y, por ende, un orden total?

PJ: En lo "otro", o sea, en el orden total, uno no puede ni siquiera pensar; así que dejémoslo a un lado. Hablamos acerca de si es posible negar totalmente, es decir, no fragmentariamente.

K: Muy bien, atengámonos a eso; es suficiente. Cuando la mente, cuando el pensamiento, el intelecto –que en sí mismo es fragmentario– dice: "Niego el desorden", eso sigue siendo desorden. ¿De acuerdo? Porque son todos fragmentos. El intelecto, la razón, son todos fragmentos. ¿Cuál es, entonces, la acción o inacción que dirá: "Ninguna negación parcial, ninguna en absoluto"?

PJ: Usted usa la palabra "inacción". Permítame proseguir, por favor. ¿Uno es, acaso, incapaz de inacción? ¿Es incapaz de no hacer nada al respecto?

K: Sí. A eso estoy tratando de llegar. Hemos hecho todo lo posible por ordenar la conciencia. ¿Correcto? Rezamos, ayunamos, suplicamos, nos sacrificamos, negamos. Existe esta constante actividad para generar orden. ¿Sí?

PJ: Sí, señor.

K: Ahora bien, el interrogante es, en realidad, si hay una acción que sea no acción. Vea, eso es posible sólo cuando de veras y de manera total, completa, lo niego todo.

Brockwood Park
12 de junio de 1978

La Mente de Krishnamurti

PUPUL JAYAKAR (PJ): Escuchándole durante los últimos treinta años, he observado que usted aborda un problema de cierta manera, una manera mediante la cual expone un problema durante la discusión. Sé que ha sostenido que no hay un "método", pero, según he observado, cierto "proceso" –no lo llame "método" si prefiere– se ha revelado. Uso la palabra "proceso" y no "metodología", porque "metodología" es una palabra demasiado dura.

Me gustaría, señor, investigar la manera como recibe usted una pregunta, el verdadero modo que tiene de penetrar en ella. También quisiera saber qué sigue después de que recibe una pregunta. Quisiera explorar su mente. ¿Podemos, pues, durante este diálogo, explorar su mente?

J. KRISHNAMURTI (K): ¿Desea usted explorar mi mente?

PJ: Sí, pero perdóneme por plantearlo de este modo. Vea, señor, siento que, al explorar su mente, podremos quizá comprender el punto de la exploración en que nosotros nos quedamos atascados.

K: Muy bien, empecemos.

PJ: ¿Podemos empezar preguntándole cómo recibe usted una pregunta que se le formula? ¿Cuál es el estado de la mente –de su mente– que recibe?

K: La pregunta es: Cuando a K le plantean una pregunta, ¿cómo la recibe y procede a contestarla? *(Pausa).*

Pienso que él diría que primero escucha; escucha sin ninguna clase de conclusiones, de barreras. Y, debido a que no hay obstáculo alguno, la mente está... ¿puedo usar la palabra "vacía"? La mente está vacía en el sentido de que no hay respuestas preconcebidas y no hay, a causa de respuestas que se han dado anteriormente, registros y recuerdos de esas respuestas. Uso la palabra "vacía" en ese sentido. Hay un estado de vacuidad y, desde ese estado, K responde. Sí, creo que sería correcto decir eso.

PJ: Ahora bien, en este estado, ¿qué papel juega la atención? Vea, señor, el papel de la atención es buscar, examinar, pero si la atención no examina, ¿qué le sucede a la pregunta? Usted puede recibirla en el vacío, pero ¿qué le sucede, de hecho, a la pregunta? Porque usted responde.

K: Sí. La pregunta se formula y está el acto de escucharla -de escucharla no sólo con el oído, sino también sin el habitual proceso de escuchar-. Es como una semilla que se siembra en la tierra: la tierra actúa sobre la semilla y la semilla actúa sobre la tierra; gradualmente, de eso surge una planta, una flor.

Vea, Pupul, existe el estado normal, físico, en que una pregunta es escuchada con el oído; pero también existe un estado en que la pregunta es escuchada no con el oído, y la respuesta surge de ese estado.

PJ: Usted dice que hay un escuchar con el oído y hay un escuchar sin el oído. ¿Es un instrumento nuevo el que surge a la existencia, un instrumento que no es el resultado de un desarrollo físico en el cerebro, sino que es una nueva capacidad? Señor, cuando uno le observa, ve que es como si sus ojos estuvieran participando, tanto como sus oídos, en el proceso de escuchar. Usted tiene, si puedo expresarlo así, ojos que "escuchan".

K: Pienso que es así. Ahora bien, quisiera responder a esa úl-

tima pregunta introduciendo la expresión "discernimiento directo" *(insight)*. El discernimiento directo es un estado de la mente en el que no hay memoria ni recordación; no hay conclusiones; no hay sentido de anticipación; no existe la cualidad de reacción. El discernimiento directo es mucho más que todo eso.

Entonces, cuando usted formula una pregunta, hay un escuchar con el oído y también hay un escuchar con el no oído, lo cual implica que la mente se halla en un estado donde no hay recuerdos ni conclusiones ni registro anterior de esa pregunta, por lo tanto, esa pregunta no es respondida conforme a la memoria. Al estar ausente todo eso, los recuerdos, las conclusiones, las respuestas preparadas, etc., hay un discernimiento directo en la pregunta.

PJ: Este escuchar con el no oído, ¿surge a la existencia con la terminación misma de los procesos de la mente, o hay alguna otra cosa?

K: Cuando hay un discernimiento directo, las propias células cerebrales experimentan un cambio. Ese discernimiento transforma las células cerebrales.

PJ: Usted ha dicho que hay un escuchar con el oído y un escuchar con el no oído. Dice que el discernimiento origina un cambio en las células cerebrales. El discernimiento, ¿surge a causa del no oído?

K: Sí, a causa del escuchar con el no oído.

PJ: ¿Podemos investigar este escuchar con el no oído, o es imposible investigarlo?

K: Averigüémoslo. Primero, está el escuchar con el oído; todos lo conocemos. *(Pausa)*. Después, está el escuchar sin el oído –con el no oído–, que es un estado similar al de dejar caer una piedra dentro de un estanque o un lago tranquilo,

completamente quieto. Cuando uno deja caer una piedra en un estanque así, ésta produce pequeñas ondas que desaparecen.

Un estado de escuchar con el no oído es un estado de absoluta quietud mental. Ahora bien, cuando a una mente así se le formula una pregunta, es como una pequeña piedra que se deja caer en un estanque quieto. La respuesta es la onda, las pequeñas ondas. No sé si lo expreso con claridad.

PJ: Entonces, ¿es el estanque la matriz de la mente? ¿Es eso "tan sólo mente"?

K: No le entiendo del todo. Tendré que examinar esto. Cuando usted dice "tan sólo mente", ¿qué quiere decir?

PJ: Ésa es la totalidad de lo que es y de lo que ha sido. Vea, la conciencia, como usted lo ha dicho tan a menudo, es su contenido. Y la conciencia, tal como la conocemos y usamos, está fragmentada.

K: Espere un momento; mírelo. Supongamos que la mente, la conciencia, está fragmentada. Naturalmente, cuando usted formula una pregunta a esa conciencia fragmentaria, la respuesta debe ser fragmentaria.

PJ: La pregunta, dice usted, es dejada caer como un guijarro en un estanque; ¿es la totalidad la que recibe?

K: Lo es. Creo que deberíamos investigar esto un poquito, porque es de veras muy interesante. Vea, Pupul, ¿puede la mente ser tan extraordinariamente receptiva que el pasado no tenga en ella cabida alguna?

PJ: ¿El pasado es un fragmento?

K: El pasado es un fragmento y, por lo tanto, no penetra en absoluto dentro de ella.

PJ: Usted dice que hay un escuchar con el oído y un escuchar con el no oído. El escuchar con el no oído, ¿tiene la misma cualidad que el escuchar en sí?

K: Nosotros conocemos el escuchar con el oído.

PJ: Sí, conocemos el escuchar con el oído. Ahora bien, el escuchar con el no oído, ¿es de una naturaleza diferente?

K: Oh, sí, obviamente, lo es.

PJ: ¿Cuál es su naturaleza?

K: El escuchar u oír con el oído y la respuesta que ese escuchar da a una pregunta, estarán necesariamente fragmentados. ¿De acuerdo? Pero cuando hay un escuchar sin el oído, ese estado de escuchar no está fragmentado.

El escuchar con el oído implica que hay registro y recordación, y de ese conocimiento pasado, de esa experiencia pasada, proviene la respuesta a la pregunta. Sin embargo, como en el escuchar con el no oído no está envuelto el pasado, no hay respuesta fragmentaria. Creo que esto es correcto.

PJ: El escuchar algo con el no oído, ¿es diferente de aquello que lo recibe?

K: No capto bien eso. Seamos claros.

PJ: Señor, se ha planteado la pregunta. Usted dijo que es recibida con el no oído. Hay un escuchar del no oído. Ese escuchar del no oído, ¿es lo mismo que aquello que recibe la pregunta?

K: *(Pausa)*. Sí, por supuesto; tiene que serlo. Pienso que el símil de una represa o estanque de molino es muy bueno. Ahora bien, estamos diciendo que el estanque se halla absolutamente quieto, y que ese estanque no es sino agua limpia,

transparente. El estanque está libre de toda la contaminación que el hombre ha introducido allí –la contaminación es el pasado, y todo lo demás–; la pregunta es dejada caer, igual que un guijarro, en ese estanque, y la respuesta es la onda. Creo que, al menos conmigo, es así como funciona.

PJ: Entonces, tal como hay un escuchar del no oído, ¿hay también un ver del no ojo?

K: Si usted usa la palabra "ojo" en el sentido de lo visual, de lo óptico, sí.

PJ: ¿Podemos examinar la naturaleza de eso?

K: Veamos si el escuchar con el no oído y el ver visual sin la interferencia del pasado, son la misma cosa. Sí, el escuchar sin el oído y el ver –el ver visual, óptico– sin la recordación, son lo mismo. O sea, Pupul, para expresarlo simplemente, cuando el pasado no interfiere en ninguno de los dos casos, el escuchar y el ver son la misma cosa.

PJ: Señor, la tradición sostiene que el movimiento externo del ojo es el movimiento de enfocar, de nombrar. El movimiento óptico que vuelve hacia atrás, se abre paso por el proceso de nombrar y le pone fin, lo disuelve. ¿Es así?

K: Déjeme ver si he comprendido correctamente la pregunta. ¿Usted dice que hay una visión óptica que sale y después retrocede desde el movimiento externo hacia el movimiento interno?

PJ: No, señor, no es así. Hay un movimiento externo que todos conocemos: es el movimiento del ver, del registrar, del enfocar, etc. Luego, para el *sadhaka* –uso deliberadamente esa palabra *sadhaka* porque ella representa a un hombre que se halla en el sendero de la búsqueda– hay un movimiento del ojo hacia lo interno. Es decir, el ver óptico mismo es lanzado hacia adentro y termina con el proceso de nombrar, el proceso divisivo. En realidad, se conoce como "el movimiento que flu-

ye hacia atrás", y es un término que se usa de diversas maneras, también por los chinos.

K: El movimiento hacia adelante y el movimiento hacia atrás.

PJ: No, señor, no es el movimiento hacia adelante que retrocede. Están los sentidos que se mueven hacia afuera, y está el "sentido" –uso la palabra "sentido" entre comillas– que no se mueve hacia afuera.

K: ¡Ah, ése es un asunto por completo diferente! Entiendo, sí. Entiendo. No es como una marea que sale y entra. Sólo existe el salir, y hay otro movimiento completamente distinto que es el entrar.

PJ: Que entra "ópticamente"; eso es lo que dice la tradición.

K: De modo que eso es lo que dice la tradición, la tradición china y las demás. Pero, ¿qué dice usted?

PJ: Vea, el mirar externo –el mirar un árbol– enfoca, pero el mirar interno termina con el enfocar; pone fin al instrumento que enfoca. Es como si...

K: Esto tengo que entenderlo muy claramente; no está del todo claro para mí. No está tan claro como la marea que sale y la marea que entra. Sí, entiendo que el mirar interno no es como el mar que sale y entra, pero ésa es una manera por completo diferente de mirar hacia dentro.

PJ: Sí, el mirar hacia dentro no es una marea, pero puede ser una marea.

K: Por supuesto, por supuesto, totalmente correcto; y es el peligro que eso implica. La marea que sale y la marea que entra... el agua es la misma. Mientras que el ver óptico que se dirige hacia afuera y el mirar hacia dentro son dos procesos enteramente distintos.

PJ: ¿Diría usted que el ver sin el ver externo es de esta naturaleza?

K: Yo pongo en duda toda la cosa. Vea, Pupul, me pregunto si existe siquiera un mirar hacia dentro.

PJ: ¿Podemos explorar eso, señor?

K: Me pregunto si hay, en modo alguno, tal mirar hacia dentro, porque mirar hacia dentro podría implicar un movimiento del pensar.

PJ: Sí, señor, pero no necesariamente.

K: Muy bien. Entonces, si no hay un movimiento del pensar, ¿qué entendemos por "mirar hacia dentro"?

PJ: Por mirar hacia dentro yo entiendo un ver aquello que existe en un determinado instante, viéndolo tanto hacia dentro como hacia fuera. En ese estado, no hay dentro y fuera.

K: Ésa es toda la cuestión, ya lo ve, pero seamos muy claros. La marea sale, la marea entra. Lo que usted dice, lo que dice la tradición –puede ser correcto, puede ser erróneo, no lo sé– sostiene que el mirar hacia fuera y el mirar hacia dentro, no son como la marea que sale y la marea que entra; sostiene que el mirar hacia dentro no es la reacción del mirar hacia fuera; sostiene que el mirar hacia dentro es por completo diferente del mirar hacia fuera. ¿Correcto? Es esto lo que usted me está diciendo, ¿verdad? Y usted también dice que el mirar hacia dentro disipa toda la estructura del pensamiento. ¿De acuerdo?

PJ: Sí.

K: *(Larga pausa).* Yo cuestiono eso. Cuestiono que haya, en modo alguno, un mirar hacia dentro. Sólo estoy explorando, Pupul; no digo que sea así. ¿Qué hay dentro para ser mirado?

De lo que usted dice, se infiere que uno puede mirar hacia dentro todo el movimiento del pensar. ¿Es eso el mirar hacia dentro?

PJ: Yo diría que es el mirar hacia dentro. Porque hay un mirar físico...

K: Sí, el mirar hacia fuera.

PJ: Y éste es un mirar no físico. Déjeme expresarlo así: el mirar es físico, pero lo que es visto no es físico. El pensamiento no es algo que pueda ser "visto" como tal.

K: Pupul, todo pensamiento es un proceso material.

PJ: Pero es muy efímero.

K: Lo sé; pero es un proceso material. El registro del conocimiento, su recordación... todo eso es un proceso material.

PJ: Sí, usted dice eso, señor, pero *existe* una diferencia; existe una diferencia entre ver un micrófono y ver un relampagueante movimiento del pensar.

K: Pero ese relampagueante movimiento del pensar sigue siendo un proceso material.

PJ: Sí, muy bien; concuerdo en que es un proceso material, pero su existencia se halla en una dimensión que llamamos "lo interno".

K: Sí, sé que la llamamos "lo interno", y yo cuestiono toda esa cosa.

PJ: El proceso se halla en alguna parte, señor.

K: No, mi planteo es por qué debería estar ya sea "dentro" o "fuera".

PJ: Porque, señor, no está fuera; no es algo que sea visible fuera.

K: Ya veo qué es lo que usted está tratando de dar a entender. Dice que el pensamiento no es visible, que no puede ser percibido como el rostro de uno en el espejo. El pensamiento no puede ser percibido en un espejo. Por lo tanto, a eso que no es perceptible usted lo llama "lo interno"

PJ: Sí, no es perceptible y, sin embargo, existe.

K: Pero yo cuestionaría que sea, en modo alguno, lo interno.

PJ: Señor, usted puede quitar la palabra "interno" y usar otra palabra, pero la cosa sigue existiendo. ¿Dónde se encuentra?

K: Pupul, yo creo que los esquimales, cuando usan la palabra "pensamiento", se refieren a algo exterior.

PJ: Señor, hablo de mí misma.

K: Considérelo cuidadosamente, Pupul; reflexione sobre ello.

PJ: Comprendo, señor. Lo que estoy diciendo es que hay algo que puedo ver afuera, y eso es el ver físico. También digo que jamás puedo ver, con el mismo ojo óptico, la naturaleza del pensamiento mismo.

K: Sí, puedo ver mi rostro en un espejo, pero no puedo ver mi pensamiento en un espejo. Eso es simple.

PJ: Entonces, *¿dónde* lo veo? ¿Qué es el ver, entonces?

K: ¿Sabe, Pupul?, no creo que haya, en absoluto, un ver.

PJ: Sin embargo, señor, usted ha continuado hablando de "ver".

K: Sí, ver; ver la flor.

PJ: También ver la ira.

K: No.

PJ: Usted acaba de decir algo: "No creo que haya, en absoluto, un 'ver'". ¿Podemos investigar esa afirmación, por favor?

K: Sí, pero debemos ir despacio, porque resulta indispensable ser muy claros en este punto, que es muy interesante.

Primero, está el escuchar con el oído, y después está el escuchar sin el oído. El escuchar sin el oído es como un estanque de molino absolutamente tranquilo. Está sin un solo movimiento, no hay ráfagas de aire que lo encrespen. La pregunta es, entonces, como una piedra que echamos en ese estanque quieto, y la respuesta son las ondas. Sí, las ondas son la respuesta a la pregunta.

PJ: Ondas que la pregunta misma origina.

K: Correcto. Él, K, ha dicho esto. Desde el comienzo mismo él ha dicho que uno debe abordar la pregunta de un modo nuevo, como si fuera por primera vez, etc., de modo tal que el propio arrojar la pregunta en el estanque produzca la respuesta. *No hay entidad alguna que responda;* es fundamental comprender eso.

Ahora bien, volvamos a su pregunta acerca de "ver" el pensamiento. Respecto de ver su rostro en el espejo no hay problema, ¿verdad? Puede ver su rostro en el espejo, pero no es posible que vea su pensamiento en el espejo. Por lo tanto, pregunta: "¿Qué es, entonces, 'ver' el pensamiento?". Pupul, yo no creo que haya un "ver" el pensamiento.

PJ: Entonces, ¿qué es lo que de hecho ocurre, señor?

K: Eso es lo que vamos a averiguar, pero primeramente seamos claros. Está claro que no hay tal ver el pensamiento, porque el "ver" implica que hay un "veedor" y que hay pensamiento, y que el "veedor" y el "pensamiento" se hallan separados. El veedor *es* pensamiento. Por consiguiente, sólo hay pensamiento, el cual no puede ser visto en el espejo. De modo que, para mí, no hay un mirar hacia dentro.

PJ: Entonces, señor, ¿qué quiere usted decir cuando habla de ver "lo que es", ya que dice que el pensamiento no puede ser visto?

K: El pensamiento no puede ser visto con el mirar hacia dentro.

PJ: Entonces, ¿qué es lo que ve al pensamiento si éste no es visto por el mirar hacia dentro y tampoco puede ser visto como uno ve su propio rostro en un espejo? Formulo esta pregunta porque *existe* un ver.

K: Yo no usaría la palabra "ver".

PJ: ¿Qué palabra usaría entonces, señor?

K: Usaría las palabras "darse cuenta". Sí, diría que el pensamiento se da cuenta de sí mismo, de su propia actividad.

PJ: Pero durante todos estos años usted ha estado hablando de *ver* "lo que es".

K: El ver "lo que es", es ver lo que de hecho sucede internamente, lo cual no es observarlo con el ojo óptico o con otro pensamiento. "Ver" implica eso.

PJ: ¿Qué es ese estado, señor?

K: Es lo que estamos investigando. Si usted dice que ese estado consiste en "ver internamente", yo digo que eso no es posi-

ble. Digo que no es posible porque entonces usted está originando un estado dual: un estado de "ver" y un estado de "lo que es visto". ¿De acuerdo?

PJ: ¿Puede haber un "ver" sin que haya un estado dual?

K: Sí. "Ver" implica que no hay opuesto.

PJ: Sí, desde luego, porque ese "ver" tiene la misma cualidad del lago.

K: Sí, por eso, Pupul, volví cuidadosamente a esto. Cuando usted habla del "mirar hacia dentro", a mí me suena artificial y –perdóneme– tradicional. El pensamiento mismo tiene que estar quieto, tan quieto como el lago. Cuando usted formula una pregunta a ese lago, la pregunta es respondida desde el lago.

PJ: Pero, señor, los celos surgen. Los celos son un proceso material.

K: Sí, absolutamente.

PJ: Llego a darme cuenta, pero ya se han terminado. Señor, yo no puedo ver aquello que se ha terminado.

K: No, usted ve surgir los celos y está el observarlos.

PJ: Una de las cosas que siempre me ha desconcertado es ésta: ¿Puede haber una observación del verdadero estado de los celos cuando surgen? Porque en un estado de observación semejante, no surgirían.

K: Están los celos. El hecho de los celos es una reacción que usted nombra "celos". La pregunta es: Antes de que la llame "celos", ¿puede haber un observar sin observador respecto de esa reacción? ¿Puede haber un observar que no contenga opuesto alguno? ¿Comprende lo que digo? ¿Puede uno simple-

mente "ver" la reacción? Y por esa palabra "ver" entiendo una observación sin el ojo o el oído.

PJ: Señor, ¿tendría la bondad de repetir eso?

K: El observar cómo surge esa reacción –de celos en este ejemplo– es el escuchar sin el oído, el ver sin el ojo. ¿Suena absurdo?

Seamos claros, Pupul, con respecto a lo que estamos diciendo. Primero, dijimos que se formula una pregunta y que esa pregunta es como una piedra que dejan caer en un estanque de molino, un estanque absolutamente quieto. Lo que decimos ahora es que, no sólo la pregunta, sino la respuesta misma es la acción de dejar caer la piedra en el estanque. Pupul, la respuesta surge *a causa* de la piedra –porque, por otra parte, el estanque se halla absolutamente quieto–. ¿De acuerdo?

De lo que estamos hablando no es de la marea que sale y la marea que entra, sino de una observación de "lo que es", sin el recuerdo anterior asociado con "lo que es"; eso es todo.

PJ: Usted dice que la observación no es óptica ni auditiva.

K: Sí.

PJ: Y, sin embargo, ¿usa la palabra "observar"?

K: Sí, uso la palabra en el sentido de que en la observación no hay recuerdo de la cosa que está siendo observada. Esto es correcto, pero déjeme avanzar gradualmente.

En el proceso de observación no hay un centro desde el cual algo esté siendo observado –siendo el centro la memoria, diversas conclusiones, heridas psicológicas, etc.–. Por lo tanto, no hay un punto desde el cual eso esté siendo observado. Y, en la observación, no hay conclusión alguna, no hay asociación con acontecimientos pasados, lo cual implica que el ver es tan

quieto como el estanque del molino. Y la pregunta, o "lo que es", constituye un reto, y el reto cae dentro del estanque que se halla absolutamente quieto y responde. Soy muy claro acerca de esto, pero no sé si lo estoy comunicando.

PJ: Señor, en lo que a mí respecta, usted ha dicho una cantidad de cosas nuevas.

K: Muy bien, sigamos adelante.

PJ: Usted dio a entender recién que la onda es la respuesta.

K: Sí, la onda es la respuesta. Es una idea maravillosa.

PJ: Le he observado, señor, y siento que usted escucha sus propias respuestas con la misma atención que dedica a una pregunta que le formulan. ¿Escucha usted su respuesta?

K: Sí, la escucho para ver si es exacta.

PJ: Eso es lo que veo; veo que usted escucha su propia respuesta de modo tal, que su respuesta y lo que la otra persona está diciendo –en lo que concierne a este no oído– están en el mismo nivel.

K: Tengo que entender bien su pregunta; por favor, aclárela.

PJ: Señor, cuando una persona responde, normalmente no escucha su propia respuesta.

K: No, nunca la escucha.

PJ: Siempre escucha lo que está diciendo el otro. Jamás presta atención a su propia respuesta. Al menos yo, no la escucho. Observándome a mí misma, veo que no escucho mi propia respuesta. Lo hago después.

K: Si usted habla sin dar importancia a lo que se dice, no es-

cucha. Pero si está hablando seriamente, escucha al interlocutor y *escucha.* Vea, Pupul, hay un acto de escuchar, el cual no consiste en que "yo" esté escuchando "mis" respuestas. Sólo hay un escuchar.

PJ: Sí, pero cuando usted escucha y lo dicho no es válido, usted se aleja de ello. Hay una flexibilidad total, si puedo expresarlo así. Vea, señor, usted no se aferra jamás a una respuesta.

K: Si el guijarro es muy liviano, la agitación sólo produce dos ondas. Pero si es una gran piedra, se hunde y causa muchísimás ondas. Si el reto es grande, las aguas deben moverse en una serie de ondas, pero si el reto es muy pequeño, sólo hay un rizarse de la superficie. Así, pues, el acto de escuchar no lo es sólo en relación con la persona que pregunta, que plantea el reto, sino que también abarca la respuesta. En otras palabras, es un estado total de escuchar, un escuchar tanto al interlocutor como a la persona que contesta. Y si la respuesta no es del todo como debería ser, hay naturalmente un movimiento para alejarse de ella. *A causa de* que uno está escuchando, se retira de eso y, entonces, cambia el movimiento.

He descubierto, pues, que no hay un mirar hacia dentro; sólo hay un mirar.

INTERLOCUTOR (I): Señor, ¿qué es el estanque de molino?

K: Se lo dije, el estanque de molino está absolutamente quieto; no hay un solo rizo en sus aguas. Si usted deja caer un pequeño guijarro en un estanque tranquilo, habrá nada más que una suave ondulación, pero si deja caer una piedra realmente pesada, las ondas continuarán.

Ahora bien, todo esto, la analogía del estanque de molino, etc., surgió porque Pupul empezó preguntando: ¿Podemos investigar su mente, la mente de Krishnamurti? Sin embargo, si usted pregunta *qué es* ese estanque de molino que constituye su

mente –la mente de K–, estará penetrando en algo diferente, y no sé si yo querría investigar eso.

PJ: ¿No querría hacerlo, señor?

K: Dije que no estoy seguro.

PJ: Pero yo creo que eso es algo que debe plantearse con usted. Por supuesto, requeriría otro diálogo; no deseo plantearlo hoy.

K: ¿Plantear qué?

PJ: ¿Qué *es* ese estanque de molino, señor?

K: Ante todo, Pupul, ¿el estanque de molino de quién? ¿Es el estanque de la mente de K, o el estanque de una persona agitada y esas cosas? Vea, una mente agitada no es un estanque de molino.

PJ: Estamos hablando del estanque de molino de K. Quiero decir, lo que intentamos aquí es ver cuán lejos puede uno investigar la mente de K abierta de par en par.

K: Sí, comprendo, sé lo que usted está diciendo. Pregunta: ¿Qué es el estado de estanque de molino que, aparentemente, tiene K? No creo que K esté consciente del estanque de molino.

PJ: Entonces, ¿de qué está usted consciente, señor?

K: No, espere, espere, es importante que esto se comprenda: si K está consciente de ello, eso no es un estanque de molino.

PJ: Señor, si puedo preguntarlo, ¿cuál es la naturaleza interna de su ser?

K: Se me pregunta cuál es la naturaleza interna de la mente de K, la naturaleza interna de K. Si fuera a responder a eso diría: Nada *(nothing)*, que significa ninguna cosa *(not a thing)*. Sí,

lo que hay es nada. ¿Sería aceptable eso? ¿Comprenderían este estado de la mente de K, del ser interno de K, quien dice que no hay nada, absolutamente nada?

I: Señor, usted dijo que K no puede estar consciente del estanque de molino. ¿Estaría yo en lo correcto al decir que eso es porque cualquier examen sería...

K: Es como medir lo inmensurable, ¿entiende? No estoy afirmando que la mente de K sea inmensurable, sino que es como medir lo inmensurable.

I: Pero usted dijo que el estanque se revela únicamente en esas ondas.

K: Sí.

I: De lo contrario, nada más podría decirse al respecto.

K: Vea, señor, la palabra no es la cosa. *(Se ríe brevemente)*. He recurrido a un viejo truco.

I: ¿Está usted diciendo que cualquier examen respecto de eso se halla en un nivel por completo diferente?

K: Uno *no puede* examinar eso. En primer lugar, ¿con qué lo estaría uno examinando?

Vea, el estanque de molino de la persona común –uso esas palabras aun cuando no pueden ser aplicadas estrictamente– se halla constantemente agitado. Ahora bien, desde esa agitación ustedes formulan preguntas acerca del examen, de cuáles son los instrumentos, etc., de ese estanque –el de K–. Le estoy diciendo que, precisamente ese estanque de molino, no puede ser examinado.

Pupul planteó la pregunta relativa al estado de la mente de K. Y K dice que hay un estado de nada absoluta, y que esa nada

no puede examinarse, porque el examen implica medida, y la nada no puede medirse. Punto final.

Obviamente, *uno sólo puede percibir la nada si su mente es también esa nada. (Pausa).*

PJ: Señor, ¿puedo, por favor, preguntarle algo? Yo encuentro que en sus diálogos, en sus discusiones, hay un gran empleo de la pausa. Usted hace muchas pausas. ¿Cual es el significado de la pausa?

K: ¿Qué es la música, Pupul? Espacio entre dos notas, ¿verdad? K hace pausas; ¿por qué las hace? No lo sé. Jamás he reflexionado al respecto. *(Pausa)*. ¡Lo tengo! K hace la pausa probablemente para ver que la respuesta provenga del estanque de molino.

PJ: Comprendo. Ahora volvamos atrás. Durante un diálogo, a una persona que observa le parece –puedo estar equivocada– que usted empieza en el mismo nivel que la persona con la que está dialogando.

Ahora bien, aquí tengo que formular una pregunta muy seria. ¿Es que el estanque de molino que es la mente de K, la mente que es *nada,* penetra en el estado mental de la persona que vive en la dualidad?

K: No, no, no. No hay recordación de la nada. ¿Comprende? Pupul, sólo investíguelo un poco, por favor. Si K recuerda la nada, eso no es, entonces, la nada. Todo cuanto podemos decir es que eso está ahí; no podemos penetrar en ello. *(Pausa).*

PJ: ¿Cómo comprende usted mi dualidad, señor?

K: Escuchando lo que usted dice.

PJ: Pero usted mismo no conoce la naturaleza de la dualidad.

K: No, pero escucho lo que usted pregunta: "¿Cómo puedo librarme de los celos? ¿Cómo puedo librarme de esto o de aquello?". Y yo digo que no puede librarse de eso. Mi respuesta instantánea es que uno no se libra *de* cosa alguna.

PJ: No, pero también hay algo más. Yo hago una afirmación. Usted verá inmediatamente que es una teoría o que es un hecho. Es evidente, señor, que dentro de usted hay una capacidad para reconocer lo verdadero.

K: Obviamente, todo el mundo tiene esa capacidad.

PJ: No siempre, señor.

K: No, no siempre.

PJ: Señor, usted ha sido interrogado durante los últimos cincuenta años o algo así. Ahora, a causa de ese cuestionamiento, que se vuelve intenso, usted dice súbitamente: "¡Lo veo!". Mi pregunta es: ¿Qué es lo que da origen a ese discernimiento instantáneo, qué es lo que hace que súbitamente todo se torne claro?

K: Como le dije, escucho; K escucha. Alguien está hablando; escucho. Hay un escuchar y, súbitamente, desde esa nada surge...

PJ: Señor, ¿dice usted, entonces, que eso surge en el escuchar mismo?

K: Sí. Porque lo importante para mí es el acto de escuchar. Está el acto de escuchar la pregunta que, como un guijarro, es dejada caer dentro de un estanque tranquilo. Es simple.

PJ: Este estado, ¿es el mismo cuando usted tiene una entrevista que cuando se sienta en el estrado?

K: No, no. Cuando K se sienta en el estrado, es por completo

diferente. En una entrevista, la persona es el problema; ambos discutimos. Ya lo ve, es un asunto diferente...

¡No, no! No estoy seguro de que sea diferente. Sólo que allá hay mucha más concentración.

PJ: Quisiera explorar eso con usted, señor, porque lo único que una persona ve muy claramente cuando tiene una entrevista con usted –con K– es que esa persona, él o ella, no ve realmente nada.

K: ¿Qué?

PJ: Si puedo decirlo así, señor, para aquéllos de nosotros que hemos tenido una entrevista con usted, es como enfrentarse con un estado de vacío.

K: Sí.

PJ: No hay nada excepto uno mismo reflejado. Señor, usted devuelve a la persona, exactamente el reflejo de lo que hay en esa persona.

K: Sí. *(Larga pausa)*. Ahora yo soy Pupul y usted es K. Le pregunto: ¿Cómo llegó usted a esta cualidad extraordinaria del estanque de molino? Esa sería mi pregunta. ¿Cómo la capturó, cómo la obtuvo? ¿Cuáles son sus características? ¿Cómo es que le ocurrió a usted y a mí no? Dígame qué cosas impiden el estanque de molino.

PJ: Por favor, prosiga, señor, porque sólo usted puede ser tanto el que pregunta como el que responde. Nadie más puede responder a eso.

K: Es lo que hago: responder. Es una gran alegría...

Muy bien, ¿cómo llegué –perdón– cómo llegó usted a esto? En primer lugar, usted no compara; carece por completo del

sentido de comparación. Ni siquiera siente que usted tiene el estanque y que yo no lo tengo. Que-usted-lo-tiene y yo-no-lo-tengo, significa comparación. De modo que, ante todo, usted me dice: "No compare". Me pregunta: "¿Puede usted estar totalmente libre de comparación?". Eso es algo nuevo para mí; es una declaración que no entiendo del todo. Entonces digo: "He vivido toda mi vida a base de comparación, y ahora usted me está pidiendo que descarte todas las cosas que he aprendido gracias a la comparación". Usted me dice que la lucha, la pena, la envidia, los celos, el impulso de lograr... que todo eso debe ser completamente disipado. Y también me dice: "No emplee tiempo en ello. No diga: 'Lo haré mañana', porque entonces ello jamás ocurrirá. Debe ser hecho instantáneamente". Eso es lo que usted me dice.

Ahora bien, debido a que le he escuchado muy cuidadosamente con el oído y con el no oído, estoy muy alerta a lo que usted está diciendo. Veo la verdad de ello y digo: "Sí, no puedo disipar eso a través del tiempo. Tiene que ser ahora". Su reto mismo me hace responder. Su reto, siendo muy vital, muy apremiante, muy enérgico, despierta en mí la cualidad de la urgencia y, por eso, comprendo. Comprendo completamente.

Y usted también me dice: "No acumule; no acumule problemas; no acumule heridas psicológicas, recuerdos, nombres, formas; simplemente, no acumule". Además, como todo mi ser está escuchándole, comprendo instantáneamente. Usted me dice: "Cada problema debe ser resuelto de inmediato". Ahora esto requeriría, desde luego, muchísimo avance y retroceso, pero al final de ello yo vería qué es lo que usted quiere decir y comprendería las cosas corrientes. Comprendería el temor, el placer; no los reprimiría, sino que comprendería todo su movimiento. Y, con la comprensión, llegaría la terminación del dolor; toda la cosa quedaría eliminada.

Creo que, si usted fuera a planteármelo, así es como actuaría...

Vea, Pupul, me hallo en un estado donde me rodea una inmensa extensión de agua –agua cálida, buena, saludable–. Nado en esa agua maravillosa. ¿Comprende?

Si alguien me preguntara: "¿Por que Mrs. Rao o Mrs. Williams vienen y le escuchan todos los años?", yo respondería: "No lo sé, pero si yo fuera Mrs. Rao o Mrs. Williams o Mr. Smith, vendría y escucharía todos los años y, de ser posible, todos los días, porque la flor es diferente cada día. La belleza es diferente cada día".

Valle de Rishi
15 de diciembre de 1978

*Energía y Atención**

PUPUL JAYAKAR (PJ): La mayoria de la gente ve que, a causa de las diversas presiones que operan sobre la mente humana –violencia y terror– hay una contracción del espacio disponible para nuestra exploración y una incapacidad para afrontar situaciones complejas. Yo sugeriria que no examinemos problemas específicos, sino que pongamos al descubierto la estructura de la mente humana, lo cual nos enfrentaría cara a cara con la estructura del pensamiento, ya que sólo entonces será posible, para cada uno de nosotros, investigar en las complejidades que ocupan nuestra conciencia.

J. KRISHNAMURTI (K): Hemos considerado juntos el movimiento del miedo, haciéndolo en palabras comunes y fácilmente comprensibles. ¿Ha escuchado usted esas declaraciones? ¿Cómo las ha leído y cuál ha sido el impacto que ellas han tenido sobre usted? Dijimos que el deseo, el tiempo, el pensamiento, las múltiples heridas psicológicas –la totalidad de ello– es miedo. ¿Cuál ha sido el impacto de esa declaración? ¿Ha tenido tan sólo un impacto verbal, lógico, o el impacto ha sido real, profundo? ¿Hemos conversado en un nivel donde usted ha visto la verdad de lo que se ha dicho?

Pupul, digamos que usted me comunica no la descripción verbal, sino la verdad misma de todo ello. ¿Cómo escucharía yo esa declaración? No la resistiría ni compararía lo que usted dice, cotejándolo con algo que ya conozco, sino que escucharía

* Publicado anteriormente como "El Futuro del Hombre - III" en *El Camino de la Inteligencia*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, Argentina

realmente lo que expresa. Ello penetraría en mi conciencia; penetraría en esa parte de la conciencia que está dispuesta a comprender enteramente lo que usted está diciendo...

PJ: Señor, nosotros estamos hablando del futuro del hombre, del peligro que significa la tecnología haciéndose cargo de las funciones humanas. El hombre parece paralizado. Usted ha dicho que para él se abren únicamente dos caminos: el camino del placer o el camino del movimiento interior. Yo le pregunto a usted acerca del "cómo" de ese movimiento interior.

K: Cuando usted pregunta "cómo", está pidiendo un sistema, un método, una práctica. Eso es obvio. De lo contrario, nadie pregunta "cómo". ¿Cómo tengo que tocar el piano? ¿Cómo tengo que hacer esto o aquello? La palabra "cómo" implica un método, una manera determinada de actuar, todo eso. Por lo tanto, cuando usted pregunta "cómo", está de vuelta en el mismo viejo patrón de la experiencia, el conocimiento, la memoria, el pensamiento, la actividad.

Ahora bien, ¿podemos, por el momento, dejar atrás el "cómo" y observar la mente, o el cerebro? ¿Puede haber una observación pura de ello, una observación que no sea un análisis? La observación es por completo diferente del análisis. En el análisis existe siempre la búsqueda de una causa; están el analizador y lo analizado. Eso da a entender que hay un analizador aparte de lo analizado. Tal separación es falsa, no es factual; lo factual es lo que está sucediendo *ahora*.

La observación se halla totalmente libre del análisis. ¿Es posible observar simplemente, sin conclusión ni dirección alguna, sin ningún motivo? ¿Es posible tener tan sólo un mirar puro, claro? Obviamente, es posible cuando usted mira aquellos hermosos árboles; eso resulta muy simple. O sea, yo puedo mirar aquel árbol y puedo hacerlo sin distorsión ninguna, porque estoy mirando ópticamente, y en esa observación no tiene cabida el proceso del análisis. Voy más allá de él. Pero mirar cómo opera todo el movimiento de la existencia, observarlo sin

ninguna distorsión es, por lo general, algo completamente distinto.

Entonces, la pregunta es: ¿Puede haber una observación de toda la actividad del miedo, sin tratar de hallar la causa, sin preguntar cómo hemos de ponerle fin, sin intentar reprimirlo, sin escapar? ¿Es posible mirar simplemente todo el movimiento del miedo y permanecer con él? Por "permanecer con él" entiendo observarlo sin que ningún movimiento del pensar intervenga en la observación. La atención surge con ese observar. Ese observar *es* atención total. No es concentración; es atención. Es como enfocar una luz brillante sobre un objeto. En el enfoque de esa energía, que es luz, en ese movimiento, el miedo llega a su fin. El análisis jamás terminará con el miedo; usted puede comprobarlo. Por lo tanto, surge la pregunta: ¿Es capaz mi mente de tener una atención semejante que reúna toda la energía de mi intelecto, de mi emoción, de mis nervios, como para poder mirar todo este movimiento del miedo, mirarlo sin que haya oposición ni apoyo ni rechazo?

PJ: El pensamiento surge en la observación, y no permanece con la observación del miedo. Entonces, ¿qué le sucede al pensamiento? ¿Uno lo hace a un lado? ¿Qué hace uno? El pensamiento surge, no hay duda; eso también es un hecho.

K: Sólo escuche. Quien habla explicó no sólo los temores personales, sino también los temores de la humanidad, que constituyen esta corriente, la corriente en la que se halla incluido el pensamiento, el tiempo y el deseo de terminar con él, de ir más allá. ¿Puede usted mirar eso, observarlo sin ningún movimiento? Porque cualquier movimiento es el pensar.

PJ: Usted puede decir que el movimiento es miedo, pero en esa observación surge el pensamiento, el cual es también un hecho.

K: Por favor, escuche. Yo hablé del deseo, del tiempo y del pensamiento; dije que el pensamiento es tiempo, y que el deseo

forma parte del pensamiento. Usted ha desplegado todo el mapa del miedo, en el cual está incluido el pensamiento. Vea, Pupul, no es cuestión de reprimir el pensamiento, eso es imposible. Por consiguiente, primero tiene que mirarlo. Pero, desafortunadamente, nosotros no concedemos atención a nada.

Pupul, usted acaba de decir algo acerca del pensamiento. Yo escuché eso muy, muy cuidadosamente, presté atención a lo que usted estaba diciendo. ¿Puede usted atender de ese modo?

PJ: Durante un instante de atención, no hay pensamiento; después, el pensamiento aparece. Éste es el estado de la mente. No hay un hacedor, ya que eso es bastante obvio. No es posible permanecer inmóvil ni decir que el pensamiento no habrá de surgir. Si es una corriente, es una corriente que fluye.

K: ¿Estamos discutiendo qué es la observación?

PJ: Sí, estamos discutiendo la observación. En esa observación yo he planteado este problema, porque es el problema de la atención, del conocimiento propio, es el problema de nuestras mentes, el problema de que, al observar, surge el pensamiento. Entonces, ¿qué? ¿Qué hace uno con el pensamiento?

K: Cuando en su atención surge el pensamiento, usted deja totalmente a un lado el miedo, pero persigue el pensamiento. No sé si me expreso con claridad. Usted observa el movimiento del miedo. En esa observación surge el pensamiento. El movimiento del miedo no es importante. Lo que importa es la aparición del pensamiento y la atención total que dedicamos a ese pensamiento. Existe esta corriente del miedo. Usted dice: "Dígame qué debo hacer. ¿Cómo estando atrapada en el miedo, he de acabar con él? Revéleme no el método, no el sistema, no la práctica, sino la terminación del miedo". Uno ve que el análisis no terminará con él; ve que eso es obvio. Por lo tanto, se pregunta: ¿Qué terminará con el miedo? ¿Una percepción del movimiento total del miedo, una percepción no dirigida?

JAGANNATH UPADHYAYA (JU): Usted hizo una afirmación acerca de observar el movimiento del miedo. Yo no acepto la distinción que usted hace entre análisis y observación. No concuerdo con su rechazo del análisis. Sólo mediante el análisis pueden deshacerse por completo la estructura de la tradición y el peso que tiene en nosotros la memoria. Sólo cuando eso está deshecho, es posible una observación. De lo contrario, la que estaría observando sería tan sólo una mente condicionada. Por su insistencia en la observación como algo distinto del análisis, tal vez exista la posibilidad o probabilidad de que ocurra ese tipo de accidentes o sucesos súbitos, de los que otras personas han hablado. Por lo tanto, surge la circunstancia en la que tiene lugar el *sákti* o transmisión de poder.

PJ: ¿Es ésa la naturaleza característica de mirar el miedo? Respondo a parte de la pregunta. La naturaleza del observar o mirar o escuchar el miedo, ¿es de la misma índole que mirar un árbol, o escuchar a un pájaro? ¿O se refiere usted a un escuchar y un ver que son más que una observación auditiva y óptica? Y si son más, ¿qué es el "más"?

ACHYUT PATWARDHAN (AP): Yo veo un gran peligro en lo que Upadhyayaji ha dicho. El dice que no puede haber una observación a menos que esté acompañada por el análisis, y que si hay una observación sin análisis, esa observación puede tener que depender del despertar accidental de un discernimiento instantáneo. El habla de eso como de una posibilidad. Yo siento que, a menos que la observación esté expurgada de análisis, es incapaz de librarse de las trabas de lo conceptual, del proceso en que hemos sido educados, proceso donde la observación y la comprensión intelectual marchan juntas. Ahora bien, la observación que no ha sido depurada de la comprensión verbal, se distingue de la observación pura. Por consiguiente, en mi opinión, es indispensable establecer que el análisis es un obstáculo para la observación. Debemos ver, como un hecho, que el análisis nos impide observar.

K: Señor, ¿comprendemos claramente que el observador es lo observado? Yo observo ese árbol, pero no soy ese árbol. También observo diversas reacciones y las nombro "codicia", "envidia", etc. Ahora bien, el observador, ¿se halla separado de la codicia? El observador mismo es lo observado, o sea, la codicia. ¿Está claro eso, no intelectualmente sino de hecho? ¿Ve usted la verdad de ello como una realidad profunda, una verdad absoluta? El observador es el pasado.

Tengo miedo. Ese miedo soy yo; no estoy separado de ese miedo. Así, pues, el observador es lo observado. Y en la acción de ver esa verdad que es absoluta, sólo existe el hecho: el hecho de que el miedo soy yo y de que no estoy separado del miedo. Entonces, ¿qué necesidad hay de análisis?

Vea, en esa observación -si es observación pura- se revela toda la cosa, y desde esa observación sin análisis, yo puedo explicarlo todo lógicamente.

Nosotros no tenemos en claro este punto especial de que el pensador es el pensamiento, el experimentador, la experiencia. El experimentador, cuando experimenta algo nuevo, lo reconoce. Yo experimento algo. Para darle un significado, debo introducir todos los registros anteriores de mi experiencia; tengo que recordar la naturaleza de esa experiencia. Por lo tanto, la estoy situando fuera de mí mismo. Pero, cuando me doy cuenta de que el experimentador, el pensador, el analizador es lo analizado, es el pensamiento, es la experiencia, en esa percepción, en esa observación no hay división alguna, no hay conflicto. Por lo tanto, cuando uno comprende la verdad de eso, puede explicar lógicamente toda la secuencia que implica.

JU: ¿Es eso un hecho? ¿Es una verdad? ¿Cómo sabe uno si esto es la verdad, cuando la experiencia...?

K: Vayamos despacio. Digamos que estoy enfurecido. En el instante de la furia no hay, en absoluto, un "yo"; sólo existe

esa reacción llamada "furia". Un segundo después, digo: "He estado enfurecido", y ya he separado la furia, la he separado de mí mismo.

PJ: Sí.

K: La he separado, pues, un instante más tarde; estoy yo y está la furia. Entonces la reprimo, la racionalizo. Una reacción que es el "yo", ya la he dividido en "yo" y "no yo", y entonces empieza todo el conflicto. Disipo energía en analizar, en reprimir, en hallarme en conflicto con la furia. Pero cuando veo que la furia soy yo, cuando veo que estoy compuesto de reacciones: furia, miedo, etc., la energía se concentra; no hay disipación de energía en absoluto. Con esa energía que es atención, sostengo esta reacción llamada miedo. No me alejo de ella, porque *soy* eso. Entonces, debido a que he concentrado toda mi energía en ello, ese hecho que llamo "miedo" desaparece.

Usted quería averiguar de qué manera el miedo puede llegar a su fin. Se lo he mostrado. En tanto haya una división entre usted y el miedo, el miedo continuará. Es como ocurre entre el árabe y el judío, entre el hindú y el musulmán: en tanto exista esta división, tiene que haber conflicto.

PJ: Pero, señor, *¿quién* observa?

K: No hay un "quién" que observe. Sólo existe el estado de observación.

PJ: ¿Se genera espontáneamente?

K: Ahora bien, usted me ha dicho que eso no es análisis, que no es esto, que no es aquello, y yo descarto todas esas cosas. No las discuto; las descarto y mi mente está libre de todos los procesos conceptuales, analíticos del pensamiento. Mi mente presta atención al hecho de que el observador es lo observado.

PJ: Señor, cuando uno observa la mente, ve el movimiento extraordinario que hay en ella. Este movimiento se encuentra más allá del control o la capacidad de nadie, ni siquiera para darle una dirección. Está ahí. En ese estado, usted dice: Conceda atención al miedo.

K: Lo cual implica: Conceda toda su energía...

PJ: Lo cual, en realidad, quiere decir: Dirija la atención a eso que está en movimiento. Cuando a nosotros se nos formula una pregunta, la respuesta aparece de inmediato en nuestras mentes. Sin embargo, en *su* mente, las respuestas no aparecen; usted sostiene la pregunta. Ahora bien, ¿qué es lo que a usted le da la capacidad de sostener el miedo en la conciencia? No creo que nosotros tengamos esa capacidad.

K: No lo sé; no creo que sea una cuestión de capacidad. ¿Qué es capacidad?

PJ: Eliminaré la palabra "capacidad". Hay una acción de sostener el miedo.

K: Eso es todo.

PJ: O sea, este movimiento que fluye, se detiene, se inmoviliza.

K: Así es.

PJ: El miedo se termina. Con nosotros no ocurre eso.

K: ¿Podríamos discutir un hecho? ¿Podemos sostener cualquier cosa en nuestras mentes durante un minuto o siquiera por unos cuantos segundos? ¿Podemos sostener algo? Amo; ¿puedo permanecer con ese sentimiento, esa belleza, esa claridad que trae consigo el amor? ¿Puedo contenerlo, simplemente contenerlo y no decir qué es el amor y qué no es? ¿Puedo tan sólo contenerlo, igual que un vaso contiene el agua?

Señor, cuando usted tiene un discernimiento directo en el miedo, el miedo se termina. El discernimiento no es análisis, tiempo, recordación; el discernimiento no es ninguna de esas cosas. Es la percepción instantánea de algo. Tenemos eso. A menudo tenemos esta sensación de claridad respecto de algo. ¿Es teórico esto? Todos parecen tan escépticos...

JU: Señor, yo encuentro que cuando usted habla de claridad, existe ese instante de claridad. Acepto eso. Pero ello tiene que venir como resultado de algo que ocurre. Tiene que moverse de fase en fase, de nivel en nivel. Mi claridad no puede ser la misma que su claridad.

K: Señor, la claridad es claridad; no es suya ni mía. La inteligencia no es suya ni mía.

PJ: Si me permite, yo quisiera que investigáramos algo distinto. Al observar el movimiento de la mente, no hay un punto en el que yo diga que he observado algo de manera total y ello se terminó.

K: Usted jamás puede decir eso.

PJ: Señor, la observación de la que usted habla es un estado del ser; o sea, usted se mueve a base de observación; su vida es una vida de observar.

K: Sí, correcto.

PJ: Desde ese observar surge la acción; surge el análisis; adviene la sabiduría. Observar, ¿es eso? Desafortunadamente, nosotros observamos y entonces penetramos en la otra esfera del observar; por lo tanto, siempre tiene lugar en nosotros este proceso dual. Ninguno de nosotros sabe qué es este observar. Ninguno puede decir qué es una vida que se basa en el observar.

K: No, yo pienso que eso es muy simple. ¿No puede usted ob-

servar a una persona, observarla sin ningún prejuicio, sin ningún concepto?

PJ: Sí.

K: ¿Qué implica esa observación? Usted me observa, o yo la observo. ¿Cómo observa usted? ¿Cómo me mira? ¿Cómo reacciona a esa observación?

PJ: Con toda la energía que tengo. Yo lo observo... No, señor, esta investigación se está volviendo muy personal, de modo que no proseguiré con esto.

K: Me alejo, pues, de ello.

PJ: Yo no puedo decir que no sé qué es hallarse en un estado de observar sin el observador.

K: Digamos que estoy casado. ¿Podemos tomarlo como un ejemplo? He vivido con mi esposa durante cierto número de años. Conservo todos los recuerdos de esos cinco o veinte años. ¿De qué manera la miro? Dígamelo. Estoy casado con ella; he vivido con ella, sexualmente y demás. Cuando la veo en la mañana, ¿cómo la miro? ¿Cuál es mi reacción? ¿La veo de un modo nuevo, como si la mirara por primera vez, o la miro con todos los recuerdos que inundan mi mente?

¿Observo cosa alguna por primera vez? Cuando miro esa Luna, la Luna nueva que asoma junto con la estrella vespertina, ¿la miro como si nunca antes la hubiera visto? ¿Veo la maravilla, la belleza, la luz? ¿Miro cualquier cosa como si fuera por primera vez?

INTERLOCUTOR (I): ¿Podemos, acaso, morir para nuestros ayeres, podemos morir para nuestro pasado?

K: Sí, señor. Siempre miramos con la carga del pasado. Por consiguiente, no hay un verdadero mirar. Esto es muy importante. Cuando miro a mi esposa, no la veo como si estuviera

viendo su rostro por primera vez. Mi cerebro está aprisionado por los recuerdos acerca de ella, acerca de esto o aquello. Así, pues, la estoy mirando siempre desde el pasado. ¿Es posible mirar la Luna, la estrella vespertina, como por primera vez, o sea, sin todas las asociaciones vinculadas con ellas? ¿Puedo ver la puesta del Sol que he visto en América, en Inglaterra, en Italia, etc., como si la estuviera viendo por primera vez? Si puedo hacerlo, ello implica que mi cerebro no está recordando las puestas del Sol anteriores que he conocido. Nosotros, ¿vemos algo como si fuera por primera vez?

I: Muy raramente... Usted pregunta: ¿Puede uno ver la Luna y la estrella vespertina sin que interfiera el pasado? Quizás es el recuerdo de la primera vez el que nos hace mirar.

K: Entiendo lo que dice, y eso nos conduce a otra pregunta: ¿Es posible no registrar, excepto lo que es absolutamente necesario? ¿Por qué debería yo registrar el insulto o el halago que puedo haber recibido esta mañana? Ambos son la misma cosa. Usted me halagó diciendo que fue una buena plática, y ella dijo que fui un idiota. ¿Por qué debería registrar cualquiera de las dos declaraciones?

PJ: Usted formula la pregunta como si tuviéramos la opción de registrar o no registrar.

K: No hay opción. Formulo una pregunta a fin de investigar. Vea, el cerebro registró esta mañana la ardilla sobre el parapeto; registró las cometas volando y registra todo lo que usted ha dicho y está diciendo ahora en nuestra discusión. Todo se registra; es como un disco de fonógrafo tocando una y otra y otra vez. La mente está todo el tiempo ocupada, ¿no es así? Ahora bien, en medio de esa ocupación usted no puede escuchar, no puede ver claramente. Uno tiene que investigar, pues, por qué el cerebro está ocupado. Yo estoy ocupado con Dios, él está ocupado con el sexo, ella, con su marido, mientras que algún otro está ocupado con el poder, la posición, la política, la destreza, etc. ¿Por qué? ¿Es que cuando el cerebro no está

ocupado hay temor de ser nada? ¿Es porque la ocupación me hace sentir que estoy vivo, y si no estoy ocupado con algo digo que me siento perdido? ¿Es por eso que nos hallamos ocupados de la mañana a la noche? ¿Se trata de un hábito? ¿O es una manera que el cerebro tiene de agudizarse? Esta ocupación está destruyendo el cerebro, tornándolo mecánico. No sé si usted me sigue. Acabo de afirmar esto. ¿Cómo lo escucha? ¿Ve que está realmente ocupado y, al ver esto, permanece con ello? Observe, entonces, lo que sucede.

Cuando hay ocupación, no hay espacio en la mente. Yo soy la acumulación de todas las experiencias de la humanidad. Y, si supiera leer el libro que soy, vería que la historia de toda la humanidad soy yo mismo. Estamos muy condicionados a esta idea de que todos somos individuos separados, de que todos tenemos cerebros separados, y de que los cerebros separados con su actividad egocéntrica van a renacer una y otra y otra vez. Yo cuestiono todo este concepto de que soy un individuo, lo cual no quiere decir que soy lo colectivo, porque hay una diferencia. Yo no soy lo colectivo. Soy la humanidad.

Nueva Delhi
5 de noviembre de 1981

*La Raíz Central del Miedo**

PUPUL JAYAKAR (PJ): Usted ha dicho, Krishnaji, que la inteligencia es la máxima seguridad cuando nos enfrentamos al miedo. El problema es el siguiente: En una crisis, cuando el miedo que brota del inconsciente nos inunda, ¿dónde hay lugar para la inteligencia? La inteligencia exige negar aquello que así se presenta. Nos exige escuchar, ver y observar. Pero cuando todo el ser es inundado por un miedo incontrolable, miedo que tiene una causa pero cuya causa no podemos discernir inmediatamente, en ese estado, ¿dónde hay lugar para la inteligencia? ¿Cómo encara uno los miedos primitivos, arquetípicos, que se hallan en la base misma de la psique humana? Uno de estos miedos es el miedo a la destrucción del sí mismo, el miedo de no ser.

J. KRISHNAMURTI (K): ¿Qué es lo que estamos explorando juntos?

PJ: ¿Cómo trata uno con el miedo? Usted todavía no ha respondido a eso. Ha hablado de la inteligencia diciendo que es la máxima seguridad. Así es; pero cuando el miedo nos inunda, ¿dónde está la inteligencia?

K: Usted está diciendo que, en el instante de una gran oleada de miedo, la inteligencia se halla ausente. Y pregunta: ¿Cómo puede uno habérselas con esa oleada de miedo en ese instante? ¿Es ésa la pregunta?

* Publicado anteriormente en *Más Allá del Pensamiento*, Ed. EDHASA. Barcelona, España.

SUNANDA PATWARDHAN (SP): Uno ve el miedo como si fueran las ramas de un árbol. Pero nosotros tratamos con estos temores uno por uno, y así no nos liberamos del miedo. ¿Existe una cualidad que ve el miedo sin las ramas?

K: K preguntó: ¿Vemos las hojas, las ramas, o llegamos hasta la raíz misma del miedo?

SP: ¿Podemos llegar hasta la raíz desde cada rama particular del miedo?

K: Averigüémoslo.

PJ: A través de un solo temor, uno puede llegar a ver la totalidad del miedo.

K: Comprendo. Usted dice que hay temores conscientes e inconscientes, y que los temores inconscientes se vuelven extraordinariamente intensos por momentos, y que en esos monentos la inteligencia no actúa. Y pregunta cómo puede uno, entonces, habérselas con esas oleadas de miedo incontrolable. ¿No es ésa su pregunta?

PJ: Estos temores parecen adoptar una forma material; es algo físico lo que a uno lo abruma.

K: Sí, nos trastorna neurológicamente, biológicamente... Exploremos. El miedo existe, conscientemente o en lo profundo, cuando hay una sensación de soledad, un sentimiento de que los demás nos han abandonado por completo, una sensación de total aislamiento, de no ser, de absoluto desamparo. Y en esos momentos, cuando surge un miedo profundo, ingobernable, un miedo que no hemos invitado, es obvio que la inteligencia se halla ausente.

PJ: Uno puede sentir que se ha enfrentado a los temores conocidos, pero que está empantanado en lo inconsciente.

K: Es lo que estamos diciendo. Discutámoslo. Uno puede tratar con los temores físicos, conscientes. Los bordes exteriores de la inteligencia pueden habérselas con ellos.

PJ: Uno puede incluso permitir que esos temores florezcan.

K: Y entonces, en ese florecer mismo hay inteligencia. Pero, ¿cómo trata usted con lo otro? ¿Por qué el inconsciente -usaremos por el momento la palabra "inconsciente"- da cabida a estos temores? ¿O es que el inconsciente los invita? ¿Acaso los contiene, existen en sus profundidades tradicionales, o es algo que el inconsciente recoge del entorno? Y, ¿por qué el inconsciente alberga temores, cualquier forma de temor? ¿Forman parte intrínseca del inconsciente, de la historia racial, tradicional del hombre? ¿Se halla en los genes heredados? ¿Cómo encara usted este problema?

PJ: ¿Podemos discutir lo segundo, o sea, que el miedo es recogido del entorno?

K: Ante todo, ocupémonos de lo primero. ¿Por qué el inconsciente alberga temores? ¿Por qué consideramos que las capas más profundas de la conciencia son el depósito, el residuo del miedo? ¿Está ello impuesto por la cultura en que vivimos, por la mente consciente que, siendo incapaz de enfrentarse al miedo, lo ha empujado hacia abajo, de modo tal que éste permanece en el nivel de lo inconsciente? ¿O es que la mente, con todo su contenido, no ha resuelto sus problemas y teme ser incapaz de resolverlos? Quiero averiguar cuál es el significado de lo inconsciente. Cuando usted dijo que llegan estas oleadas de miedo, yo le respondí que están siempre allí pero que, en una crisis, uno toma conciencia de ellas.

SP: Existen en la conciencia. ¿Por qué dice usted que están en el inconsciente?

K: En primer lugar, la conciencia está compuesta de su contenido. Sin su contenido, no existe la conciencia. Uno de los contenidos es este miedo básico, y la mente consciente jamás lo aborda; está ahí, pero ella nunca dice: "Tengo que afrontarlo". En momentos de crisis, esa parte de la conciencia se halla despierta y está atemorizada. Pero el miedo sigue siempre ahí.

PJ: No creo que sea tan simple. El miedo, ¿no forma parte de la herencia cultural del hombre?

K: El miedo está siempre ahí. ¿Forma parte de nuestra herencia cultural? ¿O es posible que uno pueda nacer en un país, en una cultura que no admita el miedo?

PJ: No existe una cultura semejante.

K: Por supuesto que no existe tal cultura. Y entonces me pregunto: El miedo, ¿forma parte de la cultura o es inherente al hombre? El miedo, tal como existe en el animal, en toda criatura viviente, es una sensación de no ser; es la sensación de verse destruido.

PJ: El instinto de conservación adopta la forma del miedo.

K: ¿Es que la estructura total de las células tiene miedo de no ser? Ese miedo existe en toda criatura viviente. Aun la minúscula hormiga tiene miedo de no ser. Vemos que el miedo está ahí, vemos que forma parte de la existencia humana; y uno se torna tremendamente consciente de él en una crisis. ¿Cómo se enfrenta a ello en ese momento, cuando llega la oleada del miedo? ¿Por qué esperamos la crisis? Sólo pregunto.

PJ: Uno no puede evitarlo.

K: Espere un momento. Decimos que el miedo está siempre ahí, que forma parte de nuestra estructura biológica y psicológica. Toda la estructura humana, nuestro ser total, siente miedo. Éste forma parte de la más diminuta criatura viviente,

de la más insignificante de las células. ¿Por qué esperamos que venga una crisis y lo revele? Ésa es una aceptación sumamente irracional del miedo.

Pregunto: ¿Por qué debería tener una crisis para enfrentarme al miedo?

PJ: De otro modo, éste no existe. Vea, señor, puedo habérmelas inteligentemente con ciertos temores. Por ejemplo, es posible afrontar con inteligencia el miedo a la muerte. ¿Es igualmente posible enfrentarse inteligentemente a otros miedos?

K: Usted dice que puede afrontar con inteligencia estos miedos, pero yo lo pongo en duda. Pongo en duda que se enfrente, aun a ciertos miedos –tal como usted lo expresa– inteligentemente. Pongo en duda que uno pueda tener inteligencia alguna antes de haber resuelto el miedo. La inteligencia es luz, y uno no puede habérselas con la oscuridad cuando no hay luz. La luz existe únicamente cuando no hay oscuridad. Yo cuestiono que usted pueda afrontar el miedo inteligentemente cuando el miedo existe. Digo que no puede. Puede racionalizarlo, puede ver su naturaleza, puede eludirlo o trascenderlo, pero eso no es inteligencia.

PJ: Yo diría que la inteligencia radica en una lúcida percepción del miedo cuando éste surge, en dejarlo tranquilo, en no tratar de cambiarlo, en no volverle la espalda, lo cual lleva a la disolución del miedo. Pero usted dice que donde está la inteligencia, el miedo no surge.

NANDINI MEHTA (NM): ¿No surgirá?

K: Nosotros no le permitimos que surja.

NM: Yo pienso que el miedo surge, pero nosotros no dejamos que florezca.

K: Vea, yo cuestiono por completo toda la respuesta a una cri-

sis. El miedo está ahí; ¿por qué necesitamos una crisis para despertarlo? Usted dice que ocurre una crisis y uno se despierta. Una palabra, un gesto, una mirada, un movimiento, un pensamiento, son retos que, según usted, acarrean miedo. Yo pregunto: ¿Por qué esperamos que haya una crisis? Estamos investigando. ¿Sabe usted qué significa la palabra "investigar"? Significa "seguir la pista". Por consiguiente, estamos siguiendo la pista. No decimos esto, aquello o lo otro. Seguimos la pista de esto, y yo pregunto: ¿Por qué espero una crisis? Un gesto, un pensamiento, una palabra, una mirada, un murmullo... cualquiera de estas cosas es un reto.

NM: Yo no busco la crisis. De lo único que me doy cuenta es de que el miedo surge y quedo paralizada.

K: Queda paralizada, ¿por qué? Eso indica que, para usted, es necesario un reto. ¿Por qué no entra en contacto con el miedo antes del reto? Dice que una crisis despierta el miedo. Una crisis incluye un pensamiento, un gesto, una palabra, un murmullo, una mirada, una carta... ¿Es un reto lo que hace que se despierte el miedo? Yo me pregunto: ¿Por qué no debería uno estar despierto al miedo sin que haya un reto? Si el miedo está ahí, debe hallarse despierto; ¿o está aletargado? Y si está aletargado, ¿por qué lo está? ¿Teme la mente consciente que el miedo pueda despertarse? ¿Lo ha adormeci io negándose a mirarlo?

Vayamos despacio, estamos siguiendo el rastro de un cohete espacial. ¿Acaso la mente consciente ha temido mirar el miedo y, por lo tanto, lo ha mantenido quieto? ¿0 el miedo está ahí, despierto, pero la mente consciente no quiere dejarlo florecer? ¿Admite usted que el miedo forma parte de la vida humana, de la existencia?

PJ: Señor, el miedo no tiene una existencia aparte, independiente de la experiencia exterior y de sus estímulos.

K: Espere, yo cuestiono eso, no lo acepto. Usted dice que sin

los estímulos externos, el miedo no existe. Si eso es cierto para usted, debe serlo para mí, porque soy un ser humano.

PJ: Incluyo tanto los estímulos externos como los internos.

K: Yo no divido lo externo de lo interno; es todo un solo movimiento.

PJ: El miedo no tiene una existencia aparte de los estímulos.

K: Usted se aleja del tema, Pupul.

PJ: Usted pregunta: ¿Por qué no mira el miedo, por qué no se enfrenta a él?

K: Yo me pregunto: ¿Debo esperar una crisis para que este miedo se despierte? Eso es todo cuanto pregunto. Si el miedo está ahí, ¿quién lo ha adormecido? ¿Eso ocurre porque la mente consciente no puede resolverlo? La mente consciente se preocupa por resolver el miedo y, al no ser capaz de hacerlo, lo adormece, lo sofoca. Y, cuande ocurre una crisis, la mente consciente se ve sacudida y el miedo aparece. De modo que me pregunto: ¿Por qué debe la mente consciente reprimir el miedo?

SP: Señor, el instrumento de la mente consciente es el análisis, la capacidad de reconocer. Con esto ella no puede enfrentarse adecuadamente al miedo.

K: No, no puede. Pero lo que se requiere es verdadera sencillez, no análisis. La mente consciente no puede habérselas con el miedo; por lo tanto, dice: "Quiero eludirlo, no puedo mirarlo". Vea lo que usted hace. Espera que venga una crisis para que el miedo se despierte, y la mente consciente está todo el tiempo evitando la crisis. La evita razonando, racionalizando. En este juego somos maestros. Me digo, pues, que si el miedo está ahí, se halla despierto. Usted no puede adormecer algo que forma parte de nuestra herencia. La mente

consciente sólo supone que ha adormecido el miedo. Y se ve sacudida cuando ocurre una crisis. En consecuencia, aborde el miedo de una manera diferente. Ése es mi planteo. ¿Es correcto esto? El miedo básico es el miedo a la no existencia, una sensación de completo temor, de incertidumbre; miedo a no ser, a morir. ¿Por qué la mente no saca a la luz ese temor y se mueve con él? ¿Por qué debe esperar una crisis? ¿Es que son ustedes perezosos y, por eso, no tienen la energía necesaria para llegar hasta la raíz del miedo? ¿Es irracional lo que estoy diciendo?

PJ: No es irracional. Estoy tratando de ver si es válido.

K: Dijimos que toda criatura viviente tiene miedo de no ser, de no sobrevivir. El miedo forma parte de nuestras células sanguíneas. Todo nuestro ser experimenta el miedo a la no existencia, el miedo de morir, de ser destruido. Así, pues, el miedo al no ser forma parte tanto de toda nuestra estructura psicológica como de la biológica, y me pregunto por qué es necesaria una crisis, por qué debe adquirir importancia el reto. Yo me opongo al reto. Quiero estar delante del reto, no detrás.

PJ: Uno no puede participar de lo que usted está diciendo.

K: ¿Por qué no puede? Voy a mostrárselo. Sé que voy a morir, pero he intelectualizado, racionalizado la muerte. Por lo tanto, cuando digo que mi mente está mucho más adelante que la muerte, no lo está. Sólo lo está con el pensamiento, y eso no es estar mucho más adelante.

PJ: Tratemos de captar la realidad de esto. Uno se enfrenta a la muerte y siente que está un paso delante de ella; pero uno se mueve y, súbitamente, se da cuenta de que no se ha adelantado a la muerte.

K: Entiendo eso. Todo es el resultado de un reto, ya sea que haya tenido lugar ayer o un año atrás.

PJ: Entonces, la pregunta es: ¿Con qué instrumento, con qué energía, desde qué dimensión ve uno? Y ¿qué es lo que uno ve?

K: Quiero ser claro. El miedo forma parte de nuestra estructura, de nuestra herencia. Biológicamente, psicológicamente, las células cerebrales tienen miedo de no ser. Y el pensamiento dice: "No voy a mirar esta cosa". Y cuando aparece el reto, el pensamiento no puede terminar con él.

PJ: ¿Qué significa para usted: "El pensamiento dice: 'No quiero mirar el miedo'"?

NM: Señor, también quiere mirarse a sí mismo.

K: El pensamiento no puede mirar su propia terminación. Sólo puede racionalizar al respecto. Yo le pregunto: ¿Por qué la mente espera un reto? ¿Es necesario? Si usted dice que es necesario, entonces lo está esperando.

PJ: Yo digo que no lo sé. Sólo sé que se presenta un reto y surge el miedo.

K: No, un reto despierta el miedo. Atengámonos a eso. Y yo le pregunto: ¿Por qué esperar un reto para que este miedo se despierte?

PJ: Su pregunta es una paradoja. ¿Diría usted que no espera el reto sino que lo evoca?

K: No me opongo completamente al reto. Usted no entiende mi planteo. Mi mente no aceptará un reto en ningún momento. Decir que estoy dormido y que es necesario un reto para despertarme, es una afirmación errónea.

PJ: No, señor, eso no es lo que yo digo.

K: En consecuencia, el miedo está despierto. ¿Qué es lo que duerme, entonces? ¿La mente consciente? ¿O la que está dor-

mida es la mente inconsciente? Y ¿hay ciertas partes de la mente que están despiertas?

PJ: Cuando yo estoy despierta, estoy despierta.

NM: ¿Invita usted al miedo?

K: Si uno está despierto, ningún reto es necesario. De modo que uno rechaza el reto. Si, como dijimos, forma parte de nuestra vida que debamos morir, entonces uno está despierto todo el tiempo.

PJ: No todo el tiempo. Uno no está consciente del miedo todo el tiempo. Éste se encuentra ahí todo el tiempo bajo la alfombra, pero uno no lo mira.

K: Yo digo: Levante la alfombra y mire. Está ahí. Eso es lo que planteo. Está ahí y se halla despierto. De modo que no necesita un reto que lo despierte. Todo el tiempo tengo miedo de no ser, de morir, de no triunfar. Ése es el miedo básico de nuestra vida; está ahí, en nuestra sangre, siempre vigilando, montando guardia, protegiéndose. Pero está sumamente despierto. No duerme jamás, ni siquiera por un momento. Así que no se necesita un reto. Lo que usted haga con respecto al miedo y el modo como lo aborde, eso viene después.

PJ: Ése es el hecho.

ACHYUT PATWARDHAN (AP): Al ver todo esto, ¿no acepta usted el factor de la inatención?

K: Dije que el miedo está despierto, no estoy hablando de la atención.

AP: El miedo está activo, opera.

K: Es como una serpiente en la habitación, está siempre ahí. A la mente consciente le preocupa el modo de habérselas con el miedo, y como no puede hacerlo, se aparta. La mente cons-

ciente recibe, entonces, un reto y trata de enfrentarse a él. ¿Puede enfrentarse a una criatura viviente? Eso no necesita un reto. Pero, debido a que la mente consciente se ha cegado contra el miedo, el reto se torna necesario. ¿Correcto, Pupul?

NM: Cuando uno piensa en el miedo eso es tan sólo un pensamiento; esa sombra sigue estando en la mente.

K: Sígale el rastro, no salte a conclusiones. Usted ha saltado a conclusiones. Mi mente rechaza el reto. La mente consciente no permitirá que la despierten los retos. *Está* despierta. Pero usted admite el reto. Yo no lo admito. No se encuentra dentro de mi experiencia. El próximo paso es: Cuando la mente consciente se halla despierta al miedo, no puede invitar algo que está ahí. Vayamos paso a paso, no saque conclusiones a cada segundo. De modo que la mente consciente sabe que el miedo está ahí, plenamente despierto. Entonces, ¿qué es lo próximo que haremos?

PJ: Ahí es donde radica nuestra insuficiencia.

NM: Yo estoy despierta.

K: Usted confunde toda la cuestión. Es la mente consciente la que teme esto. Cuando se halla despierta, no está atemorizada. En sí misma, no está atemorizada. La hormiga no está atemorizada. Si la aplastan, la aplastan. Es la mente consciente la que dice: "Tengo miedo de esto –de no ser–". Pero cuando me topo con un accidente, cuando se estrella un avión, no hay miedo. En el instante de la muerte, digo: "Sí, ahora sé lo que significa morir". Pero la mente consciente, con todos sus pensamientos, dice: "Dios mío, voy a morir, no quiero morir, no debo morir, me protegeré"; ésa es la cosa que tiene miedo. ¿Nunca ha observado a una hormiga? Jamás está asustada; si alguien la mata, muere. Ahora usted ve algo.

NM: Señor, ¿ha visto alguna vez una hormiga? Si uno pone un trozo de papel frente a una hormiga, ésta lo esquiva.

K: Quiere sobrevivir, pero no está "pensando" acerca de la supervivencia. Así que volvamos a ello. El pensamiento crea el miedo; sólo el pensamiento dice: "Moriré, estoy solo, no me he realizado". Véalo: eso es la eternidad intemporal, es la verdadera eternidad. Vea cuán extraordinario es. ¿Por qué he de estar amedrentado, si el miedo es una parte de mi ser? Sólo cuando el pensamiento dice que la vida debe ser diferente, hay miedo. ¿Puede la mente permanecer por completo inmóvil? ¿Puede ser completamente estable? Entonces surge esa cosa. Cuando esa cosa está despierta, ¿cuál es, entonces, la raíz central del miedo?

PJ: Señor, ¿eso le ha ocurrido a usted alguna vez?

K: Varias veces, muchas veces, cuando la mente es por completo estable y no retrocede ante nada, cuando no acepta ni rechaza, cuando no racionaliza ni escapa, cuando no hay movimiento de ninguna clase. Hemos llegado hasta la raíz de ello, ¿verdad?

Nueva Delhi
13 de noviembre de 1972

*Un Diálogo acerca de la Muerte**

J. KRISHNAMURTI (K): Mrs. Jayakar y yo vamos a sostener una conversación muy seria, un diálogo muy serio –muy serio–. De modo que si ustedes no comprenden o si se aburren, tengan la bondad de salir tranquilamente. ¿De acuerdo?

PUPUL JAYAKAR (PJ): Krishnaji, uno de los interrogantes que, según siento, late en las profundidades mismas de la mente humana, es sobre el "llegar a ser" y el "dejar de ser", o sea, sobre la vida y la muerte. La totalidad de la existencia humana gira en torno de la maravilla del nacimiento y el miedo a la muerte. Todos los impulsos del hombre, sus exigencias, sus deseos, sus temores, sus ansiedades, descansan entre estos dos polos: el nacimiento y la muerte.

En cierto nivel, comprendemos el nacimiento y la muerte, pero pienso que esa comprensión se halla sólo en un nivel superficial. Y, a menos que comprendamos a fondo todo el problema de la existencia, contenida entre los dos extremos –todo el problema que subyace en la terminación de algo–, siempre estarán con nosotros el miedo, la ansiedad, la oscuridad y las sombras que rodean esa única palabra: "final".

K: ¿Por qué usa la palabra "problema"? ¿Por qué hace un problema de ese intervalo entre el nacimiento y la muerte?

PJ: En sí mismos, el nacimiento y la muerte son hechos, pero la mente jamás puede dejarlos tranquilos. La mente se aferra a uno y rechaza al otro.

* Publicado anteriormente en el *KFI Bulletin* 1994/1.

K: Pero, ¿por qué usa usted la palabra "problema"?

PJ: Es un problema debido a las sombras que rodean esa única palabra: "final". Existen el júbilo y esplendor de lo que vemos como vida, y está la exigencia interna de aferrarnos a ello a toda costa y evadir lo que implica un final. Esto es un problema. De ello surgen el miedo, el dolor, todos los requerimientos...

K: ¿Cuál es la pregunta, entonces?

PJ: ¿Cómo exploramos esto? ¿Cómo podemos liberarnos de la oscuridad que rodea la palabra "final"? ¿Cómo pueden nuestras mentes mirar la muerte con simplicidad y observarla por lo que ella es?

K: ¿Está usted realmente considerando la muerte, o considera ese gran período entre la vida y la muerte? Es decir, ¿está incluyendo el proceso íntegro del vivir, con toda su complejidad, su miseria, su confusión –todo eso– en su consideración del final? ¿Está interesada en descubrir qué significa la muerte y qué es este largo proceso de lucha, conflicto, desdicha, etc., al cual nos aferramos en nuestra evitación de lo otro? ¿Se interesa en el movimiento total que ello implica?

PJ: Vea, hay un movimiento total de la existencia, que contiene la vida y la muerte. Pero, si ampliamos tanto su alcance, no creo que uno pueda llegar a la angustia y al dolor del final.

K: ¿Está usted investigando el dolor del final, o investiga todo el proceso del vivir y el morir, el cual incluye el sufrimiento, el miedo y todo lo demás?

PJ: Lo que usted acaba de decir es correcto: se trata del movimiento total del vivir y el morir, que es la existencia. Usted habla de la terminación del dolor; yo hablo de ese miedo, de esa angustia que es el dolor del final.

K: De acuerdo, de acuerdo.

PJ: Ambas cosas son ligeramente distintas. Está el dolor, la angustia de "algo que es" y deja de ser... Hay algo que es maravilloso, que es bello, que llena nuestra vida, y detrás está siempre latente el conocimiento de que eso debe tener un final.

K: ¿Qué es el "final"?

PJ: El final es ese proceso en el que algo que existe, que se sostiene, deja de ser; ya no es más asequible a nuestros sentidos.

K: No entiendo del todo.

PJ: Señor, algo *es*, y en la naturaleza misma de ese "ser", está el sentido del final de ello, su desaparición por la eternidad.

K: ¿Por qué usa esa palabra "eternidad"?

PJ: Porque en ese final hay una condición de absoluto. En él no existe un mañana.

K: Ahora espere un instante; ¿el final de qué?

PJ: El final de aquello que se sostiene. Existe el dolor de que algo tan maravilloso se termine.

K: ¿Es tan maravilloso?

PJ: Permítame pasar a algo que es mucho más directo. Usted existe. El hecho de que no existirá causa una gran angustia. Usted existe.

K: ¿Qué entiende por "usted existe"?

PJ: K *es*. En esa afirmación: "K es", está la angustia de "K dejando de ser".

K: La muerte es inevitable. Esta persona, K, va a terminar algún día. Para él eso carece de importancia; no hay miedo, no

hay angustia. Pero usted mira a esa persona y dice: "¡Oh, Dios mío, va a morir!". Por lo tanto, si puedo usar esa palabra como usted la usó, es *su* angustia. Ahora bien, ¿por qué?

PJ: Eso es...

K: ¿Por qué?

PJ: ¿Por qué pregunta usted "por qué"?

K: Muere alguien. Yo he vivido con esa persona. He amado a esa persona. Muere, y yo me siento perdido. ¿Por qué? ¿Por qué me encuentro en ese estado terrible, un estado de desesperación, de soledad? ¿Por qué lloro y me angustio? ¿Por qué sufro? No estamos discutiendo esto desde un punto de vista intelectual; hablamos mucho más seriamente que eso. He perdido a esa persona. Ha sido querida para mí; fue mi compañía en la vida. Llega a su fin. Pienso que es de veras importante comprender el final, porque existe algo totalmente nuevo cuando hay un final para todas las cosas.

PJ: Por eso dije que uno no puede plantear el "por qué" de ello.

K: El "por qué" está tan sólo planteado como una investigación.

PJ: Mi dolor, ¿no es inevitable? Esa persona era el perfume de mi existencia.

K: Sí, yo la amaba. Fue mi compañía sexual y, gracias a ella, me sentía realizado, internamente rico. Y ella, esa persona, llega a su fin.

PJ: ¿No es dolor eso?

K: Lo es. Muere mi hijo o mi hermano. Es un dolor tremendo. Derramo lágrimas. Estoy lleno de ansiedad. Entonces, la mente dice: "Debo hallar consuelo en el pensamiento de que voy a encontrarme con él en mi próxima vida". Yo pregunto: ¿Por qué

lleva el hombre consigo la carga de este dolor? Sé que la muerte de alguien es dolor; sé que éste es devastador. Es como si fuera arrancada de raíz la totalidad de mi existencia. Es como un árbol maravilloso desgarrado, derribado en un instante.

Me debato en el dolor porque jamás he comprendido verdaderamente, a fondo, qué es el final. He vivido cuarenta, cincuenta u ochenta años, y durante todo ese período jamás me he dado cuenta de cuál es el significado del final –poner fin a algo que considero valioso–. Nunca he puesto totalmente fin a la creencia, al apego, o sea, terminando con ello de modo tal que no continúe en otra dirección.

PJ: ¿Qué es lo que vuelve a la mente incapaz de terminar así?

K: El temor, por supuesto. Tomemos un ejemplo muy corriente, un ejemplo que es común a todos nosotros: el apego. ¿Puede uno terminar, sin ningún motivo o dirección, con el apego, con toda su complejidad, con todas sus implicaciones? ¿Puede uno no sentir apego hacia nada –hacia la propia experiencia, hacia los conocimientos adquiridos, los recuerdos–? Después de todo, el final de los conocimientos *es lo que va a ocurrir cuando llegue la muerte.* Y al conocimiento es a lo que uno se aferra. El conocimiento respecto de una persona a la que he estimado, a la que he cuidado, con la que he vivido. Está el recuerdo de la belleza y del conflicto que eso involucraba. Ahora bien, terminar de manera total, absoluta, con el recuerdo de todo eso, es muerte.

PJ: Usted ha dicho a menudo: "Vivir, entrar en la casa de la muerte".

K: Sí. Lo he dicho.

PJ: ¿Qué es lo que eso significa exactamente?

K: "Invitar a la muerte mientras vivimos" no significa cometer suicidio tomando una píldora y, de ese modo, dejando de existir.

Creo que es muy importante invitar a la muerte mientras vivimos. Yo lo he hecho.

Vea, la misma palabra "final", contiene una profundidad de significado. Digamos que hay algo, un recuerdo de una experiencia que aprecio, a la que me aferro porque me ha brindado un gran deleite, un sentido de profundidad y bienestar. Me aferro a ese recuerdo. Concurro a la oficina, trabajo, pero el recuerdo es tan extraordinariamente perdurable y vital, que permanezco aferrado a él; por lo tanto, jamás descubro qué significa ponerle fin. Pienso que tiene un gran sentido poner fin, cada día, a todo cuanto uno ha acumulado.

PJ: Uno puede terminar con el apego.

K: Eso es muerte.

PJ: Eso no es muerte.

K: ¿A qué llamaría usted muerte? ¿Al organismo que llega a su fin? ¿O a la imagen que me he formado con respecto a ese fin?

PJ: Cuando usted lo reduce a eso, yo diría que es la imagen que uno se ha formado acerca de alguien; pero en la muerte hay mucho más que eso.

K: Por supuesto, he vivido con usted, he sentido estima por usted, y su imagen está profundamente arraigada en mí. Usted muere, y la imagen cobra una fuerza mayor. Naturalmente, pongo flores en el santuario de esa imagen; le dedico palabras poéticas. Pero lo que está viviendo es la imagen. Yo hablo de poner fin a esa imagen. La mente no puede penetrar en una dimensión totalmente nueva si existe el vestigio de un recuerdo de algo. Porque "lo otro" es intemporal. La otra dimensión es eterna, y si la mente ha de penetrar en ella, no debe contener en sí elemento alguno de tiempo. Creo que esto es lógico, racional.

PJ: Pero la vida no es lógica; la vida no es racional.

K: Desde luego que no. Para comprender –sin el tiempo– aquello que es eterno, la mente debe hallarse libre de todo lo que uno ha acumulado psicológicamente, lo cual es tiempo. En consecuencia, tiene que haber un final.

PJ: Por lo tanto, ¿no es posible explorar el final?

K: Oh, sí, lo es.

PJ: ¿En qué consiste la exploración del final?

K: ¿Qué es el final, el final de la continuidad? La continuidad de un determinado pensamiento, de una tendencia, de un deseo en particular; éstas son las cosas que otorgan una continuidad a la vida. En ese gran intervalo entre el nacimiento y la muerte, hay una profunda continuidad, igual que en un río. El caudal de las aguas hace que el río sea maravilloso, como el Ganges, el Rin, el Amazonas... y nosotros no podemos ver la belleza del río. Vivimos en la superficie de este vasto río de la vida y no podemos ver su belleza porque estamos siempre en la superficie.

PJ: El final de la vida es el final de la superficie.

K: Sí, el final de la superficie.

PJ: ¿Qué es lo que muere?

K: Todo lo que he acumulado, tanto externa como internamente. Tengo buen gusto, y he levantado una gran empresa que me produce muchísimo dinero; poseo una hermosa casa, una bella esposa, hijos encantadores, un bonito jardín. Y mi vida ha dado continuidad a todo eso. Y eso ha de terminar.

PJ: Señor, ¿le importa si exploro un poco? ¿Usted quiere decirme que con la muerte del cuerpo de K, llegará a su fin la conciencia de K? Por favor, estoy concediendo mucha importancia a esto.

K: Usted ha dicho dos cosas: La conciencia de K y el final del cuerpo. El cuerpo habrá de terminar, a causa de un accidente, de una enfermedad. Eso es obvio. ¿Qué es la conciencia de esa persona?

PJ: Una abundante, inmensa, infinita compasión.

K: Sí. Yo no llamaría conciencia a eso.

PJ: Uso la palabra "conciencia" porque se vincula con el cuerpo de K. No puedo pensar en otra palabra. Podría decir "la mente de K".

K: Sigamos con la palabra "conciencia", si le parece bien, y considerémosla. La conciencia de un ser humano es su contenido. El contenido es todo el movimiento del pensar. El lenguaje, la especialización, las creencias, los dogmas, los rituales, la pena, la soledad, la desesperación, un sentimiento de temor... todo eso es el movimiento del pensar. Si el movimiento del pensar llega a su fin, la conciencia tal como la conocemos no existe.

PJ: Pero el pensar, como movimiento en la conciencia –tal como la conocemos– no existe en la mente de K. Sin embargo, hay un estado del ser que se manifiesta cuando yo estoy en contacto con K. Se manifiesta aun cuando usted no lo convierta en pensamiento.

K: No, no. Uno debe ser muy cuidadoso al señalar algo: La conciencia tal como la conocemos es el movimiento del pensar; es un movimiento del tiempo.

PJ: Sí.

K: Vea eso muy claramente. Esta conciencia es el movimiento del pensar. Por consiguiente, cuando el pensamiento, después de investigar, llega a su fin –no en el mundo material, sino en el mundo psicológico–, la conciencia como la conocemos, no existe.

PJ: Señor, usted puede usar otra palabra, pero *hay* un estado del ser que se manifiesta en K.

K: Sí, eso es perfectamente cierto.

PJ: ¿Que palabra usaré?

K: No le estoy pidiendo que cambie palabras, pero digamos, por ejemplo, que a través de la meditación –la verdadera meditación y no toda la tontería que se acepta como tal– usted ha llegado a un punto que es absoluto. Y así lo dice.

PJ: Sí.

K: Y yo veo esto. Lo percibo. Para mí, es un estado sumamente extraordinario. Gracias a usted, a mi contacto con usted, yo percibo esta inmensidad. Y todo mi impulso, mi esfuerzo, dice que debo capturar ese estado. Pero usted lo tiene; desde luego, no es *usted*, Pupul, quien lo tiene. Está ahí. No es suyo ni mío. Está ahí.

PJ: Pero está ahí gracias a usted.

K: No gracias a mí. Está ahí.

PJ: ¿Dónde?

K: No tiene un lugar.

PJ: Sólo hasta un punto puedo aceptar lo que usted dice.

K: Muy bien... Ante todo, eso no es suyo ni mío.

PJ: Yo sólo sé que se manifiesta en la persona de K. Por lo tanto, cuando usted dice que no tiene un lugar, no puedo aceptarlo.

K: Naturalmente, porque ha identificado a K con eso.

PJ: Pero K *es* eso.

K: Espere... quizás. Pero K dice que ello no tiene absolutamente nada que ver con K ni con cualquier otra persona. Está ahí. La belleza no es suya ni mía. Está ahí. En un árbol, en una flor... está ahí.

PJ: Pero señor, el poder curativo y la compasión que hay en K, no están allí fuera.

K: Desde luego que no. No están allí fuera.

PJ: Hablo acerca del poder curativo y la compasión de K.

K: Pero eso no es K. Eso no es esto. *(Señala su cuerpo).*

PJ: Pero ello dejará de manifestarse; eso es lo que digo, acerca de eso estoy inquiriendo.

K: Lo capto, lo capto. Por supuesto, comprendo lo que trata de decir. Cuestiono eso.

PJ: ¿Qué entiende usted por "cuestiono eso"?

K: Ello puede manifestarse a través de X. Aquello que se ha manifestado o que se está manifestando, no pertenece a X. No tiene nada que ver con X. No tiene nada que ver con K.

PJ: Estoy dispuesta a aceptar también eso, o sea, que eso no pertenece a K. Pero K y "eso" son inseparables.

K: Muy bien, pero cuando usted identifica "eso" con la persona, penetramos en algo muy delicado.

PJ: Quiero investigarlo despacio. Tomemos al Buda. Cualquier cosa que haya sido la conciencia del Buda, o cualquier cosa que se hubiera manifestado a través de él, ha dejado de ser.

K: Yo cuestiono eso. Lo pongo en duda. Seamos muy cuidadosos. Hablemos acerca del Buda. Usted dice que la conciencia

del Buda cesó cuando él llegó a su fin, ¿correcto? Se manifestaba por medio de él y él era "eso"; y cuando él murió, usted dice que "eso" desapareció.

PJ: No recuerdo haber dicho que eso desapareció. Sólo digo que ya no se pudo más establecer contacto con ello.

K: Naturalmente no.

PJ: ¿Por qué dice "naturalmente no"?

K: Porque él meditaba... y todo lo demás. Estaba iluminado, y dio con ello. Por consiguiente, entre él y "eso" no había división alguna. Yo, su discípulo, digo: "Dios mío, él está muerto y con su muerte se terminó todo".

PJ: Sí, eso se terminó.

K: Yo digo que no. *Aquello que es el bien jamás puede terminarse.* Al igual que el mal (uso la palabra "mal", aun cuando hay demásiada oscuridad implicada en esa palabra), continúa én el mundo, ¿correcto? El mal es por completo diferente de aquello que es el bien. El bien existe y siempre ha existido, pero no como lo opuesto del mal. El mal ha continuado por sí mismo.

PJ: Pero nos estamos alejando...

K: No estoy muy seguro, pero no importa, siga adelante.

PJ: Usted dice que "eso" no desaparece.

K: El bien jamás puede desaparecer.

PJ: Yo me refiero a esa gran compasión iluminada. Ahora puedo ponerme en contacto con ella.

K: Pero usted puede ponerse en contacto con ella aun si esa

persona no existe. Ésa es toda la cuestión. Ello nada tiene que ver con una persona en especial.

PJ: ¿Es lo que usted dice acerca de ser uno luz para sí mismo? ¿Lo relaciona con el hecho de ponerse en contacto con "eso" sin la persona?

K: No "ponerse en contacto". Eso puede ser percibido, vivido; está ahí para que usted llegue hasta ello y lo contenga. A fin de que llegue hasta ello y lo reciba, el pensamiento o la conciencia tal como la conocemos, tiene que terminarse, porque *el pensamiento es realmente el enemigo de "eso".* El pensamiento es, obviamente, el enemigo de la compasión. ¿De acuerdo? Y el tener esa llama requiere, exige, no un gran sacrificio de esto y aquello, sino una inteligencia despierta, una inteligencia que vea el movimiento del pensar. Y la percepción misma del pensar termina con éste. Eso es la verdadera meditación.

PJ: ¿Qué significación tiene, entonces, la muerte?

K: Ninguna. Nada significa, porque usted está viviendo con la muerte todo el tiempo. Yo no creo que veamos la importancia y belleza de la terminación. Lo que vemos es la continuidad con sus ondas de belleza y toda su superficialidad.

PJ: Yo viajo mañana. ¿Me separo completamente de usted?

K: No, no de mí; se separa de "eso". Se separa de esa eternidad con toda su compasión, y demás.

Es simple. Me encuentro con el Buda. Le escucho muy cuidadosamente. Él me causa una impresión tremenda y, entonces, se marcha. Pero la verdad de lo que ha dicho permanece. Él me ha dicho, con mucho cuidado: "Sé una luz para ti mismo, de modo tal que la verdad se encuentre en ti". Esa semilla es la que está floreciendo en mí. Él se marcha, pero la semilla está floreciendo. Y yo podría decir: "Lo he perdido; lamento haber

perdido a un amigo o a alguien a quien verdaderamente amaba", pero lo importante es que florezca la semilla de la verdad. Esa semilla, que ha sido plantada por mi percepción, por mi estado de alerta y por mi interés en escuchar, *esa* semilla florecerá. De lo contrario, ¿qué sentido tiene que alguien la tenga? Si X tiene esta iluminación extraordinaria –uso esa palabra para expresar un sentido de inmensa compasión, amor, y todo eso–, si sólo esa persona lo tiene y muere, entonces, ¿qué?

PJ: ¿Puedo formular una pregunta, por favor? ¿Cuál es, entonces, la razón de ser de esa persona?

K: ¿Cuál es su razón de ser, el motivo de la existencia de esa persona? El de manifestar "eso", el de encarnar "eso". Pero ¿por qué debería haber algún motivo? Una flor no tiene un motivo. La belleza no tiene un motivo; existe. Y si trato de encontrar un motivo, no hay flor ni belleza. No intento hacer un misterio de todo esto o de envolverlo en una niebla. Como dije, eso está ahí para que *cualquiera* pueda llegar a ello y recibirlo.

De modo, Pupul, que la muerte, como el nacimiento, es un suceso extraordinario. Pero el nacimiento y la muerte se hallan, hasta ahora, separados. El afán de la continuidad es la desdicha del hombre. Y si la continuidad puede terminar cada día, uno estará viviendo con la muerte. Eso es renovación total; es la renovación de algo que carece de continuidad. Por eso es esencial comprender el significado que tiene poner fin, totalmente, a la experiencia o a lo que ha sido experimentado y permanece, como recuerdo, en la mente. *(Pausa).*

¿Podríamos investigar, en caso de que haya tiempo, la cuestión de si un ser humano puede vivir sin el tiempo y sin el conocimiento –aparte, claro está, del conocimiento físico–?

PJ: ¿No es eso lo que dijimos hasta ahora, que la verdadera naturaleza del problema es poder vivir con la muerte? Es decir, cuando la mente es capaz de vivir con el final de todas las cosas, es capaz de vivir con el final del tiempo y del conocimiento.

K: Sí. Pero todo esto puede ser tan sólo un montón de palabras.

PJ: No, señor. Una de las cosas es que uno no puede hacer nada al respecto, pero *puede* escuchar y observar, nada más... Señor, estoy llegando a algo que es bastante diferente.

K: Prosiga, por favor.

PJ: ¿Cree usted que en la mente puede haber un aprendizaje para enfrentarse a la muerte final?

K: ¿Qué hay que aprender, Pupul? No hay nada que aprender.

PJ: La mente debe recibir sin agitación.

K: Sí.

PJ: Debe recibir una declaración como ésa sin agitación. Entonces, quizá, cuando llegue finalmente la muerte, no habrá agitación.

K: Sí, correcto. Por eso la muerte tiene una belleza extraordinaria, una vitalidad extraordinaria.

Brockwood Park
6 de junio de 1981

La Naturaleza de Dios

PUPUL JAYAKAR (PJ): ¿Podemos, por favor, discutir e investigar la naturaleza de Dios?

J. KRISHNAMURTI (K): ¿Pregunta usted qué es la creación, o si la Realidad, la Verdad, es Dios?

PJ: Detrás de esa palabra "Dios" se encuentran milenios de búsqueda humana en pos de algo absoluto, algo incontaminado...

K: Sí, de algo universal.

PJ: Si podemos discutir todo lo demás, ¿por qué no es posible investigar la naturaleza de "aquello", llámese Dios o creación o *base* de la existencia?

K: Pienso que es posible si uno puede liberar a la mente de todas las creencias y de todas las consecuencias e implicaciones tradicionales de la palabra "Dios". ¿Pueden el cerebro y la mente estar por completo libres para investigar aquello que los israelitas llaman "lo innominable" y los hindúes llaman "brahman" o el "principio supremo"? Todo el mundo cree en la *palabra* Dios. ¿Podemos dejar a un lado todas las creencias? Porque sólo entonces será posible investigar.

PJ: Pero, siendo una palabra, es un depósito de un millón de años de contenido. Por lo tanto, cuando la mente dice que está libre de la creencia, ¿qué es lo que quiere decir exactamente?

K: Una persona dice: "Creo en Dios; Dios es omnipotente y omnipresente. Existe en todas las cosas". Ésa es la aceptación tradicional de esa palabra con todo su contenido. ¿Puede uno estar libre de los muchos miles de años de esta tradición? ¿Puede uno, tanto consciente como inconscientemente, estar libre de esa palabra, palabra que ha jugado un papel tremendo en el mundo islámico y en el cristiano?

PJ: En cierto nivel, es posible decir que uno está libre, como, por ejemplo, si usted me preguntara si yo creo en Dios, si creo en Krishna, Rama o Siva. Pero ahí no termina todo.

K: No.

PJ: Hay un sentimiento de Dios que va mucho más allá de todo esto. Parece estar integrado en el hecho de la vida misma. Vea, existe un sentimiento de que sin "esto" nada podría existir, el sentimiento de que "esto" es *la base* de la existencia.

K: ¿Discutiremos eso, la *base* desde la que todo se origina? ¿Cómo descubre uno acerca de esa *base*? Como dije, uno puede descubrir sólo cuando es absolutamente libre. Por lo general, nuestro ser inconsciente está cargado, completamente atestado con toda esta...

PJ: Existe la posibilidad de un estado del ser donde queda excluido cualquier movimiento mental como la creencia, y donde es negada la creencia en cualquier Dios particular.

K: ¿La niega uno verbalmente o a fondo, es decir, en la raíz misma de nuestro ser? ¿Puede uno decir "No sé nada" y detenerse ahí?

PJ: Yo no puedo decir "No sé nada". Pero *puedo* decir que el movimiento del pensar que implica la creencia en un Dios determinado, no aparece en la mente. Por lo tanto, no hay nada externo que deba negar como creencia. Pero sigo sin conocer el estado de "No sé nada", muy diferente del movimiento externo de la creencia.

K: ¿Podríamos, entonces, investigar eso?

PJ: ¿Cómo procede uno?

K: ¿Puede uno negar, por completo, todo el movimiento del conocer? No el conocimiento tecnológico, por supuesto. ¿Puede negar el sentimiento de que uno conoce, de que sabe? Profundamente dentro de nosotros se halla toda la experiencia del hombre, la cual dice que Dios existe. Desde luego, ha habido profetas y visionarios que han dicho que no hay tal cosa como Dios, pero sus palabras sólo se agregan a las creencias del hombre, a sus conocimientos.

PJ: Déjeme expresarlo de este modo. Uno ha comprendido la manera de negar el movimiento que surge...

K: ¿El movimiento del pensar que surge como creencia?

PJ: Sí, pero lo profundo, lo latente, los miles de años que forman la matriz de nuestro ser, ¿cómo alcanza uno eso?

K: Eso es lo que uno tiene que hacer.

PJ: Sí, pero ¿cómo lo alcanza?

K: ¿Podríamos empezar no investigando si Dios existe, sino investigando por qué la mente humana ha trabajado, ha luchado para el devenir, un devenir que se basa en el conocimiento, en el movimiento constante, no sólo externamente sino también internamente?

PJ: ¿Están ambos relacionados?

K: ¿Cuáles ambos?

PJ: Comenzamos con una investigación en la naturaleza de Dios, y luego seguimos hablando de la matriz y del devenir; ¿están relacionados?

K: ¿No están relacionados? Pienso que lo están. Así que consideremoslo. Vea, nuestro ser se basa esencialmente en el sentimiento que yace en lo profundo de nosotros, de que hay algo extraordinario, increíblemente inmenso; hablo acerca de esa parte de nuestro ser, ese conocimiento, esa tradición, que es la matriz, el suelo sobre el cual nos hallamos parados. Mientras eso se encuentra ahí, uno no es verdaderamente libre. ¿Podemos investigar eso?

INTERLOCUTOR (I): ¿Hay, en cada ser humano, un movimiento inherente hacia algún ser desconocido? En otras palabras, ¿existe una inherente búsqueda de algo que está más allá de lo que a uno le han ensenado, más allá de lo que uno recoge de su herencia? ¿Es algo genético?

K: En la genética está implicado el tiempo.

PJ: En la genética está la matriz.

K: En ella está involucrado el tiempo, y el proceso del crecimiento, de la evolución. ¿Correcto?

I: Sí, es un movimiento biológico.

K: A eso quería llegar. Aun si se trata de algo inherente, ¿puede uno vaciar por completo su ser de todo eso? ¿Vaciarlo de la acumulación de un millón de años? Examinémoslo.

¿Puede uno vaciar su ser de aquello que puede haber sido implantado desde la infancia? ¿Puede vaciarlo de los siglos de creencia acerca de que hay algo más allá de todo esto? Creo que ésa es la creencia más profundamente arraigada. Es algo que se halla en el inconsciente –siempre están ahí las cosas profundas–. Y pienso que, si queremos investigar, también esa creencia debe desaparecer.

PJ: ¿Puede uno ir hasta el último movimiento de la mente inconsciente? Señor, ¿es posible que la creencia llegue a su fin

sin que sea expuesto el inconsciente? ¿Cómo es posible experimentar aquello que uno no puede formular, aquello que se encuentra más allá de todo cuanto contiene el conocimiento de cualquier persona?

K: Entiendo.

PJ: Puedo examinar a fondo la totalidad de mi conocimiento y, sin embargo, éste no contendrá aquello.

K: No. Pero ¿no alcanza usted a tener en esto un discernimiento directo, a saber, que debe existir la negación completa de todo cuanto el hombre ha producido con su pensamiento?

I: Usted nos pide que neguemos, que rechacemos todo, aun nuestros pequeños discernimientos que nos han traído hasta este punto, o sea, el punto donde nos damos cuenta de que hay "algo" en lo que nos está diciendo.

K: Pupulji formula una pregunta por completo diferente, señor. Ella pregunta si podemos investigar, explorar eso que llamamos Dios, el origen, el principio de todas las cosas.

I: Pero ¿no dice usted que, incluso para comenzar, tenemos que poner a un lado todas las cosas, todas las creencias, de hecho, poner a un lado el suelo mismo en el que nos hallamos parados? Me pregunto si nuestros pequeños discernimientos y nuestras percepciones no se mezclan con eso.

PJ: Ahora entiendo. Sí, los que nosotros consideramos discernimientos tienen que desaparecer.

I: ¿Cómo empieza uno a investigar, entonces? Usted niega incluso la base para percibir algo.

PJ: No. Pero el discernimiento se terminó. Por lo tanto, ya forma parte del pasado, como cualquier otro recuerdo. Yo comprendo la negación de todo lo que surge en el cerebro. Pero

las capas del inconsciente, el suelo sobre el que estamos parados, ¿puede uno negar eso? Quizá formulo la pregunta equivocada. Quizá jamás puede haber una negación de eso.

K: Espere un momento. El hombre ha intentado negarlo todo de diversas maneras. Ha ayunado, se ha torturado a sí mismo, pero siempre ha permanecido anclado a algo.

PJ: Sí.

K: Como los grandes místicos cristianos; estaban anclados a Jesús, y desde ahí se movían.

PJ: ¿Puedo preguntarle algo? ¿Piensa que estamos anclados a usted?

K: Quizá, pero eso es irrelevante.

PJ: Eso no es irrelevante.

I: ¿No estamos anclados a nuestras pocas percepciones?

K: Si lo están, deséchenlas; leven anclas...

I: Uno puede librarse de estar anclado a la mayoría de las cosas, ¿pero puede estarlo con respecto a la pregunta?

K: Oh, sí, sí.

I: En otras palabras, todas las respuestas acerca de Dios, de la Realidad, etc., están profundamente arraigadas dentro de nosotros. Eso tal vez pueda ser negado, pero...

K: Yo no formularía esa pregunta: "¿Qué es Dios?". Porque entonces mi cerebro empezaría a hilar un montón de palabras.

I: A mí me parece que ya hemos formulado la pregunta y he-

mos ido más allá de las respuestas. Pero tras de todo eso persiste la investigación.

K: ¿Qué quiere usted decir con "persiste la investigación"?

I: Quiero decir que la pregunta acerca de si hay algo más, parece encontrarse de manera innata dentro de nosotros. En otras palabras, el movimiento hacia ese interrogante parece ser innato en nosotros.

K: Si mi investigación es un movimiento hacia la comprensión de lo que llamamos Dios, ese movimiento es, en sí, una esclavitud.

I: ¿Por qué?

K: ¿Qué quiere decir su "por qué"? Obviamente, movimiento significa moverse hacia algo. Y una acción, un movimiento, implica tiempo. ¿Por qué introduce usted todo esto?

I: Trato de penetrar en lo que usted está diciendo.

K: No usemos palabras que contienen implicaciones de tiempo, implicaciones de "ir hacia algo". Ir hacia algo, tratar de encontrar algo, implica tiempo, y eso debe cesar.

I: Entonces, ¿cómo puede Pupul formular esa pregunta?

K: Ésa es toda la cuestión. Nos preguntamos, en primer lugar, si uno puede hacer tal cosa. ¿Es eso posible? O sea, ¿es posible estar totalmente *en* y *con* el no movimiento? Porque de lo contrario, estaremos para siempre con el movimiento, el cual es tiempo y pensamiento y todo eso.

Ante todo, ¿por qué queremos encontrar el significado de Dios? ¿Por qué queremos encontrar el significado que hay detrás de todo esto?

PJ: Existe una parte de nosotros que sigue...

K: ...que sigue buscando, indagando, exigiendo. ¿Existe?

PJ: Una parte de nosotros siente que hay...

K: Sí, es eso. Jamás decimos: "No sé". Creo que ésa es una de nuestras dificultades. Todos queremos saber. Introducimos a Dios en el reino del conocimiento. Decir: "No sé", es un estado en que la mente se halla por completo inmóvil.

PJ: Mire, señor, en el escuchar del oído, en el ver del ojo, en la palabra pronunciada, ¿no se encuentra, acaso, todo el contenido de lo que es Dios? ¿No es necesario eliminar esta matriz?

K: Oh, sí.

PJ: ¿No debería el oído escucharle?

K: ¿Puede usted eliminar la matriz?

PJ: No lo sé.

K: ¿Y eso qué quiere decir? Cuando usted usa la palabra "matriz", ¿qué entiende por esa palabra?

PJ: Sólo sé que más allá del horizonte de mi mente, más allá de las creencias obvias...

K: Excluya todo eso; es superficial.

PJ: ...hay en mí profundidades y profundidades. Usted suele usar, aquí y allá, una frase muy significativa: "Jueguen con lo profundo". Por consiguiente, también apunta a las profundidades que se hallan por debajo de la superficie. *Esta* profundidad, ¿se encuentra dentro de la matriz?

K: No, no, no puede encontrarse allí. Mi pregunta es: ¿Por qué deseamos averiguar si hay algo más allá de todo esto?

PJ: Porque, Krishnaji, no puedo hacer nada con respecto a esta matriz.

K: Me pregunto a qué llama usted la matriz.

PJ: Me refiero con ello a esta profundidad que no puedo traer a la superficie, a la luz natural de la conciencia, de la percepción, de la atención. Entiendo por "matriz" aquello que no entra en la esfera de acción de mis ojos y oídos, pero que sigue estando ahí. Sé que está ahí. Soy "yo misma". Aun cuando no sea capaz de verlo, de tocarlo, tengo un sentimiento de que quizá, si hubiera un adecuado escuchar la verdad...

K: Entonces, ¿por qué usa la palabra "profundidad"? Porque "profundidad" está necesariamente ligada a lo mensurable.

PJ: Uso la palabra "profundidad" para implicar aquello que está más allá de mi conocimiento. Vea, si está dentro de los contornos de mi horizonte, si es asequible a mis sentidos, entonces es mensurable. Pero si no es asequible, nada puedo hacer al respecto. No tengo el instrumento para llegar a ello.

K: ¿Cómo sabe que todo eso no es imaginación? ¿Lo conoce como una experiencia?

PJ: Sí.

K: ¡Ah! Cuidado, cuidado.

PJ: El problema es que si uno dice "sí", es una trampa, y aun si dice "no", es una trampa.

K: Quiero tener muy en claro, Pupul, que ambos entendemos el significado de la palabra. Yo hablo de un *sentir*.

PJ: Ciertamente, señor, una palabra puede ser pronunciada con ligereza, desde la superficie de la mente, y también puede ser pronunciada con una gran profundidad tras ella. Yo estoy

diciendo que existe esta base que contiene toda la historia del hombre. Hay vida en esa expresión; ella tiene gran peso y profundidad. ¿No puede uno percibir esa profundidad? ¿No puedo, pues, investigarla sin que usted me pregunte si no es todo un asunto de imaginación? Porque, si es así, entonces no hay nada que hacer, sino tan sólo mirar y escuchar. No hay pregunta alguna que uno pueda formularse.

K: Comprendo, Pupul, pero esa profundidad, ¿es la profundidad del silencio? El silencio significa que la mente, el cerebro, está totalmente quieto; no es algo que viene y va.

PJ: ¿Cómo puedo responder a eso?

K: Pienso que uno puede si no hay un sentimiento de apego a ello, ni hay involucrado recuerdo alguno. Comencemos de nuevo.

Todo el mundo cree en Dios. En Ceylán se trastornaban mucho cuando yo decía que la palabra "Dios" es creada por el pensamiento. ¿Se acuerda? Desafortunadamente, yo no sé qué es Dios. Empecemos con eso. Realmente, no sé qué es Dios. Probablemente, jamás lo descubriré, y no estoy interesado en descubrirlo. Lo que me interesa es si la mente, el cerebro, puede estar completa y totalmente libre de toda la experiencia acumulada del conocimiento. Porque si no lo está, funcionará siempre dentro de su campo. Éste podría expandirse enormemente, pero estará confinado siempre a esa área. Vea, no importa cuánto acumule uno, porque ello estará siempre dentro de esa área, y si la mente se aleja de esa área y dice: "Debo descubrir", continuará con el mismo movimiento. No sé si me expreso con claridad.

Mi interés radica en saber si el cerebro, la mente, puede estar por completo libre de la contaminación del conocimiento. Para mí, eso es extraordinariamente significativo, porque si no lo está, jamás podrá hallarse fuera de esa área. Jamás.

Cualquier movimiento de la mente fuera de esa área, sigue estan-

do anclado en el conocimiento; será, entonces, sólo una búsqueda de conocimiento acerca de Dios. Lo que me interesa, pues, es si la mente, el cerebro, puede permanecer completamente inmóvil.

Cuando usted se enfrenta a un interrogante de esta clase, si niega tanto la posibilidad como la probabilidad de ello, entonces, ¿qué queda? ¿Me sigue?

¿Podría yo tener una percepción directa, la profundidad de percepción en el movimiento del conocer, de modo tal que esa percepción detenga el movimiento? Es la percepción directa, el discernimiento instantáneo, lo que detiene el movimiento; no lo detengo yo ni lo detiene el cerebro. Cuando ese movimiento se detiene, ello implica la terminación del conocimiento y el comienzo de otra cosa. En consecuencia, eso es lo único que me interesa: la terminación consciente, profunda, del conocimiento.

Existe este sentir inmenso que adviene cuando nos damos cuenta de que somos todos uno. El sentir que surge de la unidad, de una unidad armoniosa, es extraordinario, pero si se lo estimula carece de valor, porque entonces uno sólo se estará perpetuando a sí mismo. ¿De acuerdo?

I: El "yo" que ha sido formado por todas las relaciones del mundo, que ha creado toda la belleza, toda la cultura, todo el arte del mundo, ese "yo", ¿no tiene absolutamente ninguna relación con lo que llamamos Dios?

I 2: ¿Podríamos hablar un poco más acerca de este cuestionamiento que parece tan completo? ¿Podríamos discutir el no tener anclas? El no tener anclas, ¿implica, acaso, descartarlo todo?

K: ¿No ve usted la importancia de ello? Y, si la ve, ¿se pregunta si ese ver es tan sólo intelectual?

I 2: Sí, señor, veo realmente la importancia de ello; pero, al parecer, eso no es suficiente.

PJ: De algún modo, hay algo que estamos pasando por alto.

K: Mire, Pupul, suponga que esta persona –K– no estuviera aquí. ¿Cómo abordaría usted este problema? ¿Cómo encararía el problema de Dios, el problema de la creencia? ¿Cómo lo encararía, de hecho, sin ninguna referencia a nadie?

Apartémonos de ahí. Vea, cada uno de nosotros es totalmente responsable. No nos estamos refiriendo a autoridades pasadas, a los santos. Cada uno es totalmente responsable en su respuesta a este interrogante. *Usted* tiene que responder.

PJ: ¿Por qué debería tener que responder?

K: Le diré por qué. Usted tiene que responder porque forma parte de la humanidad, y la humanidad se está formulando esta pregunta. Cada santo, cada filósofo, cada ser humano, en alguna parte de sus profundidades, se formula esta pregunta.

I: Señor, esta pregunta, ¿no es, en cierto sentido, errónea?

K: Eso es lo que dije. Pero usted tiene que responder a ella sin ninguna referencia a lo que K ha dicho o no ha dicho. Yo vengo a usted con estas preguntas. Para mí como ser humano, estas preguntas son tremendamente importantes.

PJ: ¿Puedo preguntarle algo? ¿Cómo recibe uno una pregunta como ésta y la deja en la conciencia?

K: Pupul, o usted ha reflexionado sobre ella y ha reunido una enorme información de los libros, o jamás ha pensado para nada en esta pregunta. Ésta puede ser la primera vez que se está enfrentando a ella, así que vaya despacio, muy despacio.

PJ: Señor, usted tiene una manera de recibir una pregunta, de formularla y, después, permanecer con ella.

K: Sí, eso es cierto.

PJ: Cuando nosotros formulamos una pregunta así, hay un movimiento de la mente hacia ella. Con usted, cuando tal pregunta se formula, no hay movimiento alguno.

K: Tiene razón. ¿Ahora está usted preguntando "cómo" se alcanza este estado?

PJ: Sé que no puedo alcanzarlo.

K: No, pero está en lo correcto al formular esa pregunta. ¿Comprende, señor, lo que Pupul dijo? Se lo pregunto a usted como ser humano, tal como los seres humanos lo han hecho durante un millón de años: ¿Qué es Dios? Yo vengo y le formulo esta pregunta. ¿Está listo para responderla, o contiene silenciosamente la pregunta? La contiene, ¿comprende? Porque desde ese contener mismo –ese contener en el que no hay reacción ni réplica alguna– surge la respuesta.

I: ¿Podría usted decir algo acerca de la naturaleza de ese contener?

K: Hablo de un contener en el que no hay ninguna onda, ningún motivo o movimiento, un contener sin vestigio alguno de intentar hallar una respuesta.

I: Con casi todos nosotros ocurre que podemos no intentar hallar una respuesta, podemos, al principio, permanecer silenciosamente con una pregunta no respondida, pero tarde o temprano surge una respuesta desde los pozos profundos del inconsciente, respuesta que asciende para llenar ese espacio.

K: Lo sé. Ahora, espere un momento. Le formulo una pregunta: ¿Cree usted en Dios? Usted puede decir: "No lo sé". ¿O dice inmediatamente: "No creo", "Creo", "Quizás exista", etc.? ¿Puede mirar la pregunta, tan sólo mirarla, sin decir absolutamente nada? ¿Puede? Vea, si esa pregunta se la formula a un devoto cristiano, él dirá inmediatamente: "Por supuesto que creo en Dios". Obtendrá también una reacción inmediata si se lo pregunta a un

hindú; es como presionar un botón. Pero *yo* no sé realmente si hay o no hay Dios.

PJ: Entonces no hay nada que la mente pueda hacer.

I: ¿Está usted diciendo, señor, que el "contener" es algo que ocurre fuera de esta área?

K: Desde luego.

I: En el contener, ¿no hay una investigación?

K: No, vea, a menos que usted comprenda esto, puede conducirlo a muchísimos malentendidos. Señor, las computadoras pueden ser programadas por diez profesores diferentes, todos los cuales poseen conocimientos extraordinarios, una enorme información. Ahora bien, la computadora analiza todas las preguntas que le son formuladas, hace una síntesis y contesta. Nuestros cerebros también trabajan de ese modo. Hemos sido programados durante miles de años, y el cerebro replica inmediatamente. Si el cerebro no está programado, observa, mira. Ahora bien, ¿pueden nuestros cerebros permanecer sin un solo programa?

I: Pero esta actividad del mirar no es el contener, ¿verdad? ¿Puede usted decir algo acerca del contener?

K: Dígalo usted.

I: Yo no tengo nada que decir.

K: Empuje; tiene que empujar, presionar.

I: Usted ha hablado de un vaso que contiene el agua, y de la tierra que contiene al lago. ¿Hay algo en uno que contiene, tal como el vaso y la tierra contienen?

K: No, no, nos estamos alejando. Pupulji me formuló una pregunta, una pregunta que tenía gran profundidad. Usted escu-

chó esa pregunta, la recibió; ¿cuál fue su respuesta a ella?

I: ¿Cuál pregunta, señor?

K: Ella estuvo hablando de la profundidad, de la *base*. ¿Cuál fue su reacción a eso?

I: Sólo estuve escuchando; sólo trataba de comprender.

PJ: Vea, señor, por lo general, cuando a la mente se le formula una pregunta, es como cuando dejamos caer al suelo un grano de azúcar: las hormigas acuden hacia él desde todas partes. De manera similar, cuando planteamos una pregunta, se despiertan todos los movimientos, todas las réplicas, y se orientan hacia la pregunta.

Entonces, ¿puede la pregunta ser formulada sin los movimientos?

K: Sin las hormigas, sí. Me han dicho que, cuando el cerebro no está trabajando, cuando está quieto, tiene un movimiento propio. Nosotros nos referimos al cerebro que se halla en un movimiento constante, cuya energía es el pensamiento. El problema es que el pensamiento se aquiete. ¿Cómo aborda usted este problema? ¿Puede cuestionar por completo al pensamiento? No responda de inmediato. Mire la pregunta, conténgala. Esto no es un examen. ¿Puede usted tener una mente capaz de no reaccionar de inmediato a una pregunta? ¿Puede haber una acción dilatoria, quizás un contener la pregunta indefinidamente?

Retrocedamos, Pupul. ¿Puede uno no tener anclas en absoluto, ni en el conocimiento ni en la creencia? ¿Puedo ver que ambos carecen de toda significación? Pienso que es absolutamente esencial no conceder significación a nada.

Ese estado de la mente, ¿se encuentra fuera del tiempo? ¿Es un estado de verdadera y profunda meditación, una meditación en la que no hay sentido alguno de logro, nada? El esta-

do de meditación en que el meditador no es el fundamento, el origen de todas las cosas.

PJ: ¿Está usted diciendo, pues, que el meditador no es la base sobre la que se apoya la meditación?

K: Obviamente, no lo es.

PJ: ¿Puede esa base de apoyo existir sin el meditador?

K: Si hay un meditador, no existe tal base.

PJ: Pero, ¿puede haber meditación sin el meditador?

K: Estoy hablando de una meditación *sin* el meditador.

PJ: La meditación, ¿no es un proceso humano?

K: No.

PJ: Investiguemos esto si es posible. La meditación no puede hallarse libre del ser individual. No puede haber meditación sin el meditador. Usted podrá decir que el meditador no es la base de la meditación, pero...

K: No, espere un momento. En tanto *yo* esté tratando de meditar, la meditación no existe.

PJ: De acuerdo.

K: Por lo tanto, sólo hay un cerebro, una mente, que se encuentra en estado de meditación.

PJ: Sí,

K: Entonces, ésa es la base. El universo se encuentra en un estado de meditación. Y ésa es la *base*, ése es el origen de todo; y eso es posible únicamente cuando no existe el meditador.

PJ: Y cuando no hay anclas...

K: Absolutamente. Eso ocurre cuando hay una libertad total con respecto al sufrimiento. El estado de meditación adviene con la completa terminación del "yo".

¿Sabe, Pupul?, el comienzo puede ser el proceso eterno; quizás haya un eterno comienzo.

Vea, uno se pregunta si es del todo posible para un cerebro, para un ser humano, estar completamente, absolutamente libre del meditador. Esto es esencial, ¿correcto? El meditador trata de meditar a fin de llegar a alguna parte, a fin de ocultar algo, a fin de poner su vida en orden. Cualquiera que sea el modo en que lo exprese, ya sea que medite para poner su vida en orden, o ponga su vida en orden y después medite, sigue operando el meditador. La cuestión es si resulta posible la libertad respecto del meditador. Si tal libertad fuera posible, no se suscitaría el interrogante acerca de la existencia o no existencia de Dios, porque entonces esa meditación es la meditación del universo.

¿Es posible una libertad tan absoluta? Formulo esa pregunta. No conteste; conténgala. ¿Ve lo que quiero decir? Déjela actuar. Al contenerla, la energía se acumula, y esa energía actuará –no *usted*–. ¿Comprende? *(Larga pausa).*

Entonces, ¿hemos comprendido la naturaleza de Dios?

Brockwood Park
27 de mayo de 1981

¿Puede el Cerebro Renovarse a Sí Mismo?

PUPUL JAYAKAR (PJ): Me estaba preguntando si podríamos discutir la naturaleza del nacimiento en la mente humana, es decir, si una mente agotada, vieja e incapaz de percibir, puede renovarse totalmente a símisma. ¿Puede tener una percepción nueva? Porque ya lo ve, señor, el problema con muchos de nosotros es que, a medida que envejecemos, encontramos que la rapidez y agilidad de nuestras mentes...

J. KRISHNAMURTI (K): ...se ha perdido.

PJ: Sí, que la capacidad de percibir y recibir profundamente, se debilita.

K: ¿Pregunta usted si es posible conservar la mente muy joven no obstante su antigüedad?

PJ: Sí. Usted usa la palabra "antigüedad". De hecho, la ha usado diversas veces. Quisiera saber qué entiende por "antiguo". Evidentemente, la antigüedad de que habla usted, no se relaciona con el tiempo –el tiempo como el ayer–. ¿Cuál es, entonces, la naturaleza de esta antigüedad?

K: Investiguémoslo. Ante todo, el cerebro humano tiene su propia naturaleza protectora –hasta donde uno lo entiende y hasta donde los científicos se refieren a la cualidad del cerebro y al modo como trabaja–; hay una reacción química que lo protege cuando experimenta una conmoción o un dolor. El cerebro humano es muy, muy antiguo. Ha evolucionado desde el

simio al humano. Ha evolucionado a través del tiempo, a través de una experiencia inmensa. Ha adquirido muchísimo conocimiento –tanto externo como interno– y, por eso, es realmente muy antiguo. Hasta donde puedo entender, no es un cerebro personal. No es "mi" cerebro o "su" cerebro.

PJ: Pero, señor, obviamente *su* cerebro y *mi* cerebro tienen en sí una cualidad diferente respecto de lo antiguo.

K: No, espere. Sólo estoy explorando; coloco simplemente los primeros ladrillos. ¿Estamos de acuerdo en que el cerebro es muy viejo, muy antiguo y que nuestros cerebros no son cerebros individuales?

K: Nuestros cerebros *no* son cerebros individuales. Podemos haber reducido el cerebro a algo individual –de hecho, casi todos pensamos en él como "mi" cerebro y "tu" cerebro–, pero el cerebro no puede haber evolucionado a lo largo del tiempo como "mi" cerebro. Quiero decir, tal cosa es obviamente absurda.

PJ: Sí.

K: Sí, pero desafortunadamente, la mayoría de nosotros piensa que el cerebro es personal: "mi" cerebro; y, a partir de esto, nace todo el concepto individualista.

PJ: De acuerdo.

K: Ahora bien, ¿estamos diciendo que semejante cerebro antiguo ha sido tan condicionado que se ha vuelto superficial, más bien tosco, vulgar y artificial? ¿Ha perdido lo que se halla incrustado muy en el fondo del inconsciente?

PJ: Pero una mente antigua –como usted acaba de decir– es el resultado de la evolución *en* el tiempo.

K: Por supuesto. Evolución significa tiempo.

PJ: Entonces la búsqueda que ha continuado por siglos...

K: Desde el principio de los tiempos el hombre debe haberse preguntado...

PJ: Sí, el hombre se ha preguntado si es posible liberar del tiempo al cerebro –del tiempo, que se halla incorporado en este proceso de envejecimiento–. Señor, cuando usted habla de un cerebro antiguo, ¿se refiere a un cerebro que también lleva incorporada en sí...

K: ¿La cualidad de su propio deterioro? Sí.

PJ: ¿Por qué es así?

K: Es así porque la experiencia y el conocimiento lo han limitado, condicionado y reducido. Cuanto más conocimiento adquiere el cerebro, tanto más se limita. ¿Correcto?

PJ: Usted parece estar implicando dos cosas, Krishnaji. Una, el sentido de lo antiguo como el peso del pasado que da al cerebro la sensación de ser muy viejo, porque tiene muchos miles de años. Y todas las experiencias...

K: ...lo han condicionado, reducido, limitado.

PJ: Pero lo antiguo de que usted habla... ¿se refiere a un cerebro que ha experimentado a lo largo del tiempo?

K: No. Investigaremos eso. Primero veamos cuán antiguo es en el sentido normal de esa palabra, y cómo, en sus miles de años de experiencia, se ha limitado a sí mismo. Por consiguiente, en él existe la cualidad de su propio deterioro. Y, el estar viviendo en el mundo moderno –con todo el ruido, con todas las terribles conmociones y agonías de la guerra, etc.– ha hecho que el cerebro se volviera aún más limitado, que se enredara todavía más en el conflicto. La limitación misma trae sus propios conflictos.

PJ: Señor, hay una mente a la que el sentido de los miles de años, otorga peso y densidad.

K: Sí, está usted completamente en lo correcto.

PJ: Luego, hay una mente que es frágil, que puede corroerse con facilidad.

K: Usted usa las palabras "mente" y "cerebro". ¿De cuál habla?

PJ: Del cerebro.

K: Entonces aténgase al cerebro. No use la palabra "mente".

PJ: Usaré la palabra "cerebro". El cerebro tiene en sí cierto peso, cierta densidad.

K: Sí. Contiene en sí vulgaridad, pesadez.

PJ: Entonces, ¿es eso lo que usted entiende por lo antiguo?

K: No del todo. Investiguémolo despacio. ¿Admitimos que el cerebro, mediante su propia evolución, se ha condicionado y, por lo tanto, lleva en sí la cualidad inherente de su propia destrucción?

PJ: Sí.

K: Entonces, la pregunta es si esa cualidad inherente de su deterioro, puede alguna vez interrumpirse. ¿Pueden las células del cerebro renovarse a sí mismas pese a su condicionamiento? ¿Entiende lo que digo?

PJ: Sí.

K: A pesar de las angustias, los fracasos, las desgracias y todas las demás complejidades de este mundo moderno en que vivimos, ¿puede el cerebro renovarse a sí mismo como

para alcanzar su originalidad? Por "originalidad" no debe entenderse un sentido de individualidad, sino el sentido de su origen.

PJ: ¿Diría usted que las células cerebrales del bebé son originales en ese sentido?

K: No, por supuesto que no.

PJ: Entonces, ¿qué se entiende por originalidad de las células cerebrales?

K: Examinémoslo un poquito más. La palabra "original", ¿qué significa? ¿Único? ¿Especial?

PJ: La palabra tiene una cualidad de "la primera vez".

K: Sí, una cualidad prístina. "Original" significa no tocado, no contaminado por el conocimiento.

PJ: Sí.

K: ¿Puede un cerebro semejante, que ha sido condicionado por muchos miles de años, eliminar su condicionamiento y alcanzar una cualidad de prístina frescura? Pero ésta quizá sea una pregunta completamente errónea.

PJ: Los científicos dicen que las células cerebrales están muriendo todo el tiempo. Por lo tanto, el número de células cerebrales disponibles...

K: Pero el cerebro también se renueva a sí mismo. Al parecer, ciertas células mueren y algunas otras nacen. Las células no están muriendo todo el tiempo. De lo contrario, el cerebro se desmoronaría; moriría.

PJ: El hecho mismo del envejecimiento indica que la renovación no avanza al mismo paso que la muerte de las células.

K: Sí, pero ése es todo mi planteo. Un cerebro que ha sido condicionado y que, en consecuencia, como usted lo expresa, contiene la cualidad inherente de su propio deterioro, ¿puede renovarse a sí mismo? Esa cualidad inherente del deterioro, ¿puede terminar, desaparecer?

Es decir, ¿puede el cerebro conservarse joven, fresco, vivo, con la calidad de su estado original?

PJ: ¿Cómo proseguiría usted desde ahí?

K: Antes de que prosigamos, creo que debemos investigar la cuestión de qué es la conciencia, porque ésa es una parte de todo nuestro ser. Tenemos que examinar no sólo el ser-consciente-de-las cosas, tanto externa como internamente, sino también todo el contenido de la conciencia. Porque, como sabemos, sin el contenido no hay conciencia. La pregunta es: El contenido que compone esta conciencia, ¿puede terminar por sí mismo? ¿Puede esa conciencia terminar por sí misma, de modo tal que haya en la conciencia una dimensión por completo diferente?

Ahora bien, el contenido de la conciencia es la conciencia: placer, creencia, excitación, sensación, reacción, fe, angustia, sufrimiento, afecto... La totalidad de eso es la conciencia.

PJ: Sí.

K: Y, mientras el contenido, que es todo esto, existe, el cerebro se desgasta a causa del conflicto que hay dentro de la conciencia. Por eso no hay frescura en él. El cerebro envejece y muere.

PJ: El contenido de la conciencia, ¿es idéntico a las células cerebrales?

K: Sí, por supuesto.

PJ: A causa de la naturaleza misma de la conciencia y su contenido, las células cerebrales se desgastan...

K: A causa del conflicto. Tenga cuidado.

PJ: Sí, comprendo eso. Ese proceso mismo está desgastando las células cerebrales.

K: Eso es el conflicto: la perturbación, los impactos emocionales, las presiones.

PJ: De modo que lo físico y lo psicológico son, en realidad, lo mismo. El dolor es físico. El contenido de la conciencia es psicológico.

K: Lo cual es también un proceso de lo físico.

PJ: Sí.

K: Por lo tanto, lo psicológico, así como lo físico, constituyen todo esto: las reacciones que dan origen al pensamiento de dolor, al pensamiento de angustia, al pensamiento de placer, de logro, ambición, creencia, fe, etc.

PJ: Eso crea una perturbación.

K: Sí.

PJ: Pero está en la naturaleza de las células cerebrales morir continuamente. Eso también es inherente al cerebro.

K: Por supuesto. Está ahí, como también sus propias reacciones químicas para autoprotegerse.

PJ: Sí. Pero así está el tiempo incorporado a las células del cerebro.

K: Desde luego; al fin y al cabo, el cerebro es un producto del tiempo.

Ahora bien, la verdadera pregunta es si la conciencia con su

contenido puede terminar totalmente. O sea, ¿puede terminar totalmente el conflicto?

PJ: Pero con el conflicto terminando totalmente, ¿terminará el tiempo?

K: Sí. Después de todo, eso es lo que han investigado los sanyasis, los monjes, las personas verdaderamente reflexivas. Todos se han preguntado si el tiempo se detiene, si hay un final para el tiempo.

PJ: Sí; pero ahora usted habla del tiempo como el proceso psicológico del conflicto.

K: Sí.

PJ: No del tiempo como duración, entre una salida y una puesta del Sol.

K: No. ¿Qué es, entonces, lo que estamos tratando de descubrir? ¿Qué tratamos de investigar juntos?

PJ: ¿Qué es lo que dará origen, en el cerebro, a esta cualidad del nacimiento?

K: Tengamos en claro qué entendemos por "nacimiento". ¿Entendemos por "nacimiento" un elemento nuevo, fresco, que penetra en el cerebro?

PJ: Al usar la palabra "nacimiento", estoy sugiriendo pureza, frescura...

K: Espere un momento; sea cuidadosa. ¿Qué entiende por "nacimiento"? Un bebé ha nacido, pero su cerebro ya contiene la cualidad y la tradición de su padre, de su madre...

PJ: Pero el nacimiento también tiene la cualidad de lo nuevo. El nacimiento significa: Eso no era, y ahora es.

K: Usted está usando "nacimiento" en el sentido de lo viejo que nace. El cerebro antiguo -que no es suyo ni mío, porque es universal- renace en un bebé.

PJ: Sí. Pero ¿qué renace en un cerebro que es libre? ¿Renace lo antiguo?

K: Seamos claros, Pupul. En primer lugar, ¿hay posibilidad de liberarnos de este condicionamiento del cerebro, que ha originado su propio deterioro? Y, además, ¿puede esa conciencia terminar íntegramente con todos sus conflictos? Porque sólo entonces será posible tener un nacimiento nuevo.

No sé si entiende lo que estoy diciendo. En tanto nuestro cerebro, o sea, nuestra conciencia, esté en conflicto, ningún elemento nuevo podrá penetrar en ella. Es obvio. ¿Admitiría usted eso, no sólo verbalmente sino de manera factual? ¿Ve el hecho de que en tanto uno esté luchando, luchando, esforzándose por llegar a ser algo...?

PJ: Sí, creo que uno ve eso.

K: Y bien, si uno ve realmente eso, si lo ve internamente, por decirlo así, entonces surge el interrogante de si es posible terminar con ello, terminar con el sufrimiento, con el miedo, etc.

PJ: Vea, Krishnaji, el peligro está en que uno puede terminar con ello, terminar con el sufrimiento y todo eso, sin que haya renovación.

K: No, espere...

PJ: Por favor, escuche.

K: Muy bien.

PJ: Existe la posibilidad de terminar con todas estas cosas...

K: ...y no obstante...

PJ: Y no obstante, degradar.

K: Entendemos dos cosas diferentes por "terminación".

PJ: ¿Terminación de qué?

K: Terminación de "lo que es", o sea, de mi conciencia. Todos los pensamientos que he tenido, todas las complejidades que se han acumulado a lo largo del tiempo... terminar con todo eso. Tendremos, pues, que ser muy claros con respecto a lo que entendemos por "terminación". ¿Termina usted con todo "lo que es", mediante un acto deliberado de la voluntad, mediante una idea deliberada, debido a un propósito, a alguna meta superior?

PJ: Krishnaji, cuando una terminación ocurre de veras, lo cual implica una detención completa, una quietud total de la mente, ello ocurre sin ningún motivo. No se debe a ninguna causa en particular.

K: Sí. Vayamos despacio.

PJ: Entonces, ¿es que uno se deja librado al azar?

K: No. No. Primero seamos claros, Pupulji. ¿Qué entendemos por "terminación"? La terminación, ¿crea su propio opuesto?

PJ: No.

K: Espere, vaya con cuidado. Por lo general, es eso lo que entendemos. Termino con esto a fin de obtener aquello.

PJ: No. Yo no me refiero a esa terminación.

K: Yo entiendo por "terminación", la percepción total de "lo que es". En otras palabras, por "terminación" entiendo tener una percepcion total de mi conciencia, una percepción íntegra,

completa de esa conciencia que es mi contenido interno. Esa percepción carece de motivo, de recuerdo alguno; es una percepción inmediata, y en la terminación de esa conciencia, hay algo más allá, algo que no ha sido tocado por el pensamiento. Eso es lo que entiendo por "terminación".

PJ: ¿Usted llama "lo antiguo" al millón de años?

K: Eso forma parte del cerebro antiguo... por supuesto, naturalmente.

PJ: ¿Es la totalidad de ese millón de años la que se ve a sí misma?

K: Sí, correcto. De eso se trata realmente. Mire, Pupul, hagámoslo un poco más simple, un poco más definido. ¿Vemos el hecho de que nuestra conciencia ha sido cultivada a lo largo del tiempo?

PJ: Sí.

K: Espere un momento. Y cualquier reacción con respecto a la terminación de esa conciencia es una serie ulterior de reacciones. Es decir, si yo deseo terminar con ella, ese deseo mismo crea otro objetivo a ser logrado.

PJ: Sí.

K: ¿Puede haber una posibilidad de percibir sin el movimiento del futuro? ¿Comprende lo que quiero decir? La terminación no tiene un futuro. Sólo existe la terminación. Pero el cerebro dice: "No puedo terminar de ese modo, porque necesito un futuro para sobrevivir".

PJ: Sí, porque el futuro está incorporado en el cerebro.

K: Desde luego. Entonces, ¿hay una terminación para las exigencias psicológicas, para los conflictos, etc., *sin* el pensa-

miento del futuro? ¿Hay una terminación para todo esto, sin el pensamiento que dice: "¿Qué sucederá si yo termino?". No sé si estoy comunicando algo. Vea, por lo general, renunciamos a algo si nos garantizan otra cosa. Renunciaré, por ejemplo, al sufrimiento, si usted me garantiza que, con la terminación de éste, seré feliz, o si hay alguna recompensa extraordinaria que me aguarda. Esto es porque todo mi cerebro, toda mi conciencia, se basa en la noción de recompensa y castigo. El castigo es la terminación y la recompensa es lo que obtendré.

PJ: Sí.

K: Ahora bien, mientras estos dos elementos existen en el cerebro, el presente continuará –continuará modificado, por supuesto–.

PJ: De acuerdo.

K: Entonces, ¿pueden los dos principios de recompensa y castigo terminar de modo que, cuando el sufrimiento llegue a su fin, el cerebro no esté buscando una existencia futura en el paraíso?

PJ: Pero aun cuando el cerebro no esté buscando un futuro en el paraíso, el sufrimiento mismo lo corroe.

K: Sí. Pero vea, Pupulji, es muy importante comprender que el cerebro está buscando constantemente la seguridad. Debe tener seguridad. Por eso poseen una significación extraordinaria la tradición, la memoria, el pasado. ¿Correcto? El cerebro necesita seguridad. El bebé necesita seguridad. La seguridad es el alimento, la ropa, la vivienda, y también nuestra fe en Dios, nuestra fe en algún ideal, nuestra fe en una sociedad mejor en el futuro.

Así que el cerebro dice: "Debo tener una profunda seguridad; de lo contrario, no puedo funcionar". ¿De acuerdo? Tan sólo considérelo, Pupul: físicamente, no hay seguridad, ninguna

seguridad verdadera, en absoluto. ¿Voy demasiado rápido?

PJ: No. Pero sigo diciendo que hay una exigencia central.

K: ¿Cuál? ¿Sobrevivir?

PJ: No, señor.

K: ¿Cuál es la exigencia central?

PJ: La exigencia central es tener una mente, un cerebro, que contenga en sí el sabor de una existencia nueva.

K: ¿Quién exige eso? ¿Quién desea realmente un cerebro así? No la inmensa mayoría de la gente. Casi todos dicen: "Por favor, déjenos seguir como estamos".

PJ: Pero nosotros no estamos hablando de la inmensa mayoría. Yo estoy discutiendo con usted, o X está discutiendo con usted...

K: Seamos claros.

PJ: Señor, a lo que trato de llegar es a que hay muchas maneras de lograr seguridad.

K: No, no, Pupul, yo cuestiono que exista la seguridad en el sentido en que nosotros la deseamos.

PJ: Señor, el cerebro jamás comprenderá eso...

K: Oh, sí, lo comprenderá, lo comprenderá.

PJ: Porque lleva incorporado en sí...

K: Por eso digo que la percepción es importante.

PJ: ¿La percepción de qué?

K: La percepción de lo que realmente "es". Muévase a partir de ahí. Despacio, muy despacio.

PJ: La percepción de "lo que es" incluye las cosas creativas que el cerebro ha hecho, así como las cosas estúpidas, lo que considera valioso. Está, pues, la percepción de todo esto y la terminación de todo esto.

K: No, un momento. Cuidado, Pupul; vayamos despacio, si no le importa. Estamos hablando sobre la percepción de "lo que es", o sea, de lo que ocurre realmente. ¿Correcto? Lo que ocurre a mi alrededor física, exteriormente, y lo que ocurre psicológica, internamente, constituye "lo que es".

PJ: Sí.

K: Nos preguntamos, entonces: ¿Puede ser transformado "lo que es"? O sea, ¿puede ser transformada mi conciencia, que forma parte del cerebro?

PJ: Pero en el vaciado de esa conciencia...

K: Ése es el punto. Nos formulamos la pregunta: ¿Es eso posible? ¿Es posible vaciar o eliminar la totalidad de mi pasado? El pasado es tiempo. Todo el contenido de mi conciencia es el pasado, el cual puede proyectar el futuro; pero el futuro sigue teniendo sus raíces en el pasado. ¿Comprende?

PJ: Sí.

K: Ahora bien, ¿es posible vaciarlo todo? Ésta es, realmente, una pregunta de enorme importancia. No es una pregunta ideológica o intelectual. ¿Es posible no llevar, psicológicamente, la carga de un millar de ayeres?

La terminación de eso es el comienzo de lo nuevo. La terminación de eso es lo nuevo.

PJ: Usted acaba de preguntar: "¿Es posible no llevar, psicológicamente, la carga de un millar de ayeres?"

K: Sí.

PJ: El problema, ¿está en la carga o en el millar de ayeres?

K: *El millar de ayeres es la carga.* Usted no puede separar ambas cosas.

PJ: El millar de ayeres es un hecho. La carga se debe a que he otorgado un contenido especial a muchas de las experiencias que he tenido.

K: Un momento. ¿Existiría el millar de ayeres si no hubiera memoria de los sufrimientos contenidos en esos mil ayeres? ¿Puedo separar esos ayeres por el calendario?

PJ: Sí. Uno puede separar de la carga, el millar de ayeres.

K: Muéstreme cómo.

PJ: Tomemos la propia vida de uno. Uno puede cortar el millar de ayeres separándolo de la pena, del dolor, etc., que constituyen la carga.

K: ¿Qué entiende usted por "cortar"? Además, ¿puede *usted* cortar? Vea, el cortar implica dos partes.

PJ: Es posible comprender qué es lo que uno tiene que hacer con los recuerdos superficiales de los ayeres.

K: ¿Sabe usted lo que eso significa? ¿He extirpado realmente, he puesto fin al millar de ayeres con todas sus superficialidades, su mezquindad, su estrechez, su brutalidad, su crueldad, sus ambiciones y demás? ¿Puedo extirpar todo eso? ¿Puede todo eso terminar? Usted dice: "Yo puedo cortar", pero *¿quién* sostiene el cuchillo? ¿Qué es el cuchillo y quién o qué es la entidad que corta?

PJ: ¿Por qué distingue usted entre la *terminación* de "lo que es" y el *cortar*?

K: La "terminación" implica, para mí, que no hay continuación de algo que ha sido. "Cortar" implica dos partes de la misma cosa.

Ahora pregunto: ¿Es, ante todo, posible terminar por completo con todo el contenido de la conciencia humana que se ha desarrollado a lo largo de milenios? Y ese contenido es esta confusión, esta vulgaridad, grosería, mezquindad y trivialidad de nuestras estúpidas vidas.

PJ: Pero también está la bondad...

K: Ahora espere un momento. Debo ser muy cuidadoso. La bondad es algo por completo diferente. La bondad no tiene opuesto. La bondad no es la consecuencia de aquello que no es bueno. La terminación de lo que no es bueno es la bondad. Entonces, ¿es posible poner fin a todo el conflicto?

PJ: Sí, existe una terminación para el conflicto.

K: ¿Existe, realmente, una terminación, Pupul? ¿O es tan sólo un olvido respecto de aquello que ha sido y ha causado conflicto?

PJ: ¿Quiere usted decir, señor, que el hecho mismo de la terminación del conflicto es el nacimiento de lo nuevo?

K: Sí. ¿Ve usted las implicaciones que tiene la terminación del conflicto? ¿Ve su profundidad, no sólo la superficialidad? La superficialidad es el limitarse a decir que ya no soy más francés o inglés, que no pertenezco a tal o cual país, a tal o cual religión. No me estoy refiriendo a la terminación de las cosas superficiales. Hablo de lo que está profundamente incrustado en nosotros.

PJ: Usted se refiere al conflicto como separación respecto de otro.

K: Sí, como un estado de separación, de aislamiento que, inevitablemente, engendra conflicto. Eso es lo real. ¿Qué significa? Cuando no hay conflicto, ¿pueden llegar a su fin los problemas? Y cuando surge un problema, ¿podemos terminar inmediatamente con él? Los problemas implican conflicto.

PJ: ¿Por qué surgen los problemas?

K: Un problema es algo que le arrojan a uno, algo que constituye un reto. Es algo que debemos afrontar.

PJ: Sí.

K: Nosotros resolvemos un problema intelectualmente o físicamente, lo cual sigue creando más problemas.

PJ: Usted quiere decir, señor, que para el nacimiento de lo nuevo...

K: Sí, lo está captando... Así tiene que ser. Por lo tanto, el nacimiento de lo nuevo es lo más antiguo.

PJ: ¿Podemos investigar un poco eso? ¿Tendría la bondad de decir algo al respecto?

K: Porque, después de todo, ésa es la *base* más allá de la cual no hay otra *base*. Ése es el origen más allá del cual no hay otro origen. *(Larga pausa).*

Vea, Pupul, éste es, en realidad, un interrogante acerca de si el cerebro puede alguna vez estar libre de su propia esclavitud. A fin de cuentas, terminar con algo no es libertad total. ¿De acuerdo? Puedo terminar, por ejemplo, con mis heridas psicológicas. Puedo terminar con ellas, es muy simple. Pero las imágenes que he creado acerca de mí mismo, esas imágenes quedan lastimadas.

PJ: Sí.

K: Y el hacedor de las imágenes es el problema. Por consiguiente, lo más importante es vivir una vida sin una sola imagen. Entonces no habrá heridas psicológicas, no habrá miedo; y si no hay miedo, no habrá sentido alguno de seguridad o consuelo: Dios y todo lo demás.

¿Diría usted que el origen de toda la vida es lo antiguo más allá de lo antiguo, más allá de todo pensamiento acerca de lo viejo o lo nuevo? ¿Diría que ése es el origen de toda la vida y, también que, cuando la mente –que incluye el cerebro– alcanza ese punto, ésa es la *base* totalmente original, nueva, incontaminada? Me pregunto si es posible alcanzar eso.

La meditación ha sido uno de los modos de alcanzarlo. Otra de las maneras por las que el hombre espera originar eso, es el silenciamiento de la mente. Todos hacemos esfuerzos para llegar a eso. Lo que yo digo es que ello no requiere esfuerzo alguno. La propia palabra "esfuerzo" implica conflicto. Aquello que no contiene conflicto alguno, no puede ser abordado a través del conflicto.

PJ: En cierto sentido, señor, ¿significa eso, en realidad, que en su enseñanza no hay forma parcial alguna de abordar el conflicto?

K: Imposible, ¿cómo podría haberla? Si yo fuera a abordarlo a través de los diversos senderos que han descubierto los hindúes –*karma, yoga* y demás, todos ellos parciales– jamás podría acercarme a él; jamás podría abordarlo.

PJ: Entonces, ¿qué puede uno hacer? Yo soy un ser humano corriente; ¿qué hago?

K: Ése es el verdadero problema. Uno no puede hacer nada. Sólo puede realizar actividades físicas. Psicológicamente, no hay nada que pueda hacer.

PJ: ¿Qué entiende por actividad "física"?

K: Crear un jardín, construir una casa...

PJ: El movimiento físico prosigue. ¿Qué hace uno, pues?

K: Pero, si no hay miedo psicológico, no habrá división de países, etc. No habrá división; punto.

PJ: Sí, pero el hecho es que *hay* miedo psicológico.

K: Exactamente. En consecuencia, uno jamás llegará. Una mente, un cerebro que ha vivido en aislamiento psicológico, con todos sus conflictos concomitantes, jamás podrá alcanzar esa *base* que es el origen de toda la vida. Obviamente, no. ¿Cómo puede mi pequeña mente, atormentándose con respecto a mi detestable y mezquino "yo"...?

PJ: Entonces toda la vida es tan vana, señor... Si después de hacerlo todo ni siquiera he dado el primer paso, ¿dónde me encuentro?

K: ¿Qué es el primer paso? Un momento; investíguelo. ¿Qué es el primer paso?

PJ: Yo diría que el primer paso es ver "lo que es", sea lo que fuere.

K: Ver "lo que es". Correcto. Espere. ¿Cómo lo ve usted? ¿Cómo lo aborda? Porque de eso depende la totalidad de "lo que es". ¿Ve usted "lo que es", tan sólo parcialmente? Si ve la totalidad de "lo que es", ello se terminó.

PJ: Señor, no funciona exactamente así.

K: Por supuesto que no. Porque nuestras mentes, nuestros pensamientos, están fragmentados; por lo tanto, uno aborda la vida o "lo que es" realmente, con su cerebro fragmentado, su mente fragmentada...

PJ: *(Interrumpiendo).* Sin embargo, yo insistiré en que, con el

tiempo, lo fragmentado disminuye. No me caiga encima, pero con el tiempo eso disminuye, y para la mente es posible, cuando le escuchamos, permanecer quieta, sin hacer ningún movimiento, ningún esfuerzo. Pero eso no es todavía el primer paso.

K: El primer paso es observar o percibir "lo que es".

PJ: Sí.

K: *Allí* es donde yo comenzaría: viendo si llevo una vida de fragmentación. *(Pausa).*

Mire, Pupul, si yo fuera a percibir parcialmente "lo que es", ello conduciría a más complicaciones. ¿De acuerdo? La percepción parcial crea problemas. Ahora bien, ¿es posible ver la complejidad total de "lo que es"? ¿Es posible ver lo total y no el fragmento? Porque si encaro la vida –que es mi conciencia, la manera de pensar, sentir y actuar– fragmentariamente, estoy perdido. Eso es lo que está ocurriendo en el mundo. Estamos completamente perdidos. ¿Es posible, pues, considerar la vida como una totalidad sin fragmentación? Pupul, ése es el punto crucial.

PJ: ¿Por qué la mente antigua no ve esto?

K: No lo verá. No puede. ¿Cómo podría ver esto? ¿Cómo puede el orden total, completo...?

PJ: Pero usted acaba de decir que lo antiguo...

K: Un momento, *eso es lo antiguo*. La *base* original es lo más antiguo.

PJ: Entonces está ahí.

K: No.

PJ: ¿Qué quiere usted decir con "No"?

K: Está ahí como una idea. Y eso es lo que ha conservado toda la gente: una idea. "Dios existe"; eso es tan sólo una idea, un concepto, una proyección de nuestro propio deseo de sentirnos confortados, de ser felices. *(Larga pausa).*

Vea, Pupul, la cuestión es si un ser humano puede vivir una vida en la que no haya una acción fragmentaria. Si alguien preguntara: "¿Por dónde tengo que empezar?", yo diría: "Empiece por allí; descubra por sí mismo si lleva una vida fragmentaria. ¿Sabe qué es una vida fragmentaria? Una vida fragmentaria es decir una cosa y hacer otra. Una forma fragmentaria de vivir es el aislamiento; debido a él no tenemos relación alguna con nuestro marido, con nuestra esposa; no tenemos relación alguna con el resto de la humanidad. Empiece, pues, por allí".

¿Sabe, Pupul, lo que eso significa? ¿Sabe qué investigación extraordinaria debe uno hacer para descubrir?

PJ: ¿Qué es la investigación?

K: Es observación. Investigar es observar muy claramente, sin distorsión alguna, sin ninguna tendencia particular, sin ningún motivo, cuán fragmentada está mi vida. Es simplemente observar, y no decir: "No debo estar fragmentado y, por lo tanto, debo ser total". La idea de llegar a ser total es otra fragmentación.

PJ: De modo que el nacimiento de lo nuevo...

K: No es posible a menos que uno vea esto.

Brockwood Park
22 de junio de 1982

La Terminación del Miedo

PUPUL JAYAKAR (PJ): Señor, yo quisiera encarar este diálogo como si le estuviera formulando una pregunta por primera vez. Sufro y, al estar atrapada en el sufrimiento, le pregunto por una salida. Usted ha estado hablando de la vía del conocimiento propio como el punto de partida de la investigación, así que le pregunto: ¿Cómo empieza uno? ¿Cuál es el punto de partida de la investigación?

J. KRISHNAMURHTI (K): En primer lugar, es necesario que comprendamos que todos los problemas están relacionados entre sí. No hay ningún problema separado, independiente de otros problemas. Están todos estrechamente relacionados y, por lo tanto, si pudiéramos resolver o comprender un problema –comprenderlo directamente, a fondo–, en realidad habríamos resuelto todos los problemas.

PJ: Señor, yo soy una persona simple, no sé qué es llegar a una profundidad suficiente como para resolver un problema.

K: Tomemos, por ejemplo, la cuestión del miedo, porque el miedo es común a toda la humanidad. Ya sea que uno viva en Occidente, en Medio Oriente, en Extremo Oriente o aquí en la India, usted encontrará que el miedo es uno de los problemas básicos con los que el hombre se enfrenta. Y no ha sido capaz de resolverlo en absoluto; por milenios ha soportado su carga. Para comprender el problema del miedo, que mutila de hecho nuestra mente, nuestro corazón, nuestra conducta, debemos primero tener en claro cómo abordamos el problema.

PJ: ¿Qué entiende usted por "abordar"?

K: La palabra "abordar" implica "aproximarse a", "entrar en contacto con", "estar muy, muy, muy cerca"...

PJ: ¿Cómo se acerca uno a un problema como el miedo? Habiendo surgido el miedo, el instinto es escapar, alejarnos de él, reprimirlo, hacer todo lo posible por evitarlo. Pero usted dice: "Acérquense a él".

K: Sí, acérquense a él.

PJ: ¿Qué implica la cercanía?

K: Ante todo, es completamente inútil escapar del miedo. Podrá escapar mediante la adoración, la plegaria, mediante toda forma de entretenimiento –el así llamado religioso y otras formas– pero, cuando se terminan todos los entretenimientos, todas las plegarias, etc., usted estará exactamente donde estaba. El miedo seguirá ahí. Básicamente, no lo habrá resuelto. De nada sirve, pues, escapar del miedo. Ése es el primer hecho.

PJ: Señor, si uno escapa del miedo, tiene que ver cómo está escapando.

K: Por supuesto, uno debe darse cuenta de cómo está escapando.

PJ: Para ver cómo está escapando, uno debe observarlo.

K: Sí, primero debe observar el miedo.

PJ: Entonces, ¿cómo observa uno el miedo, y dónde lo observa?

K: ¿Está ese miedo separado de usted –algo allá fuera, sin relación alguna con usted– o usted *es* ese miedo? Véalo, Pupul, el miedo no es diferente de uno; uno es el miedo.

PJ: Señor, el miedo no se encuentra fuera de nosotros; es, para nosotros, algo interno.

K: Así es.

PJ: Nos vemos a nosotros mismos como separados de eso que surge dentro de nosotros.

K: Ése es realmente el problema; es decir, siempre tratamos nuestras reacciones como si fueran diferentes de nosotros, los observadores.

PJ: Señor, si es que puedo expresarlo así, usted lo está llevando tan lejos que he perdido contacto con usted.

K: Muy bien; vayamos despacio, paso a paso.

PJ: Sí, señor.

K: Investiguémoslo. Por ejemplo, tengo miedo.

PJ: Sí, hay miedo de tantas clases...

K: No, Pupul, uno ve que los *objetos* del miedo pueden variar, pero el miedo es...

PJ: El miedo es un movimiento tremendo de contracción dentro de nosotros. Ahora bien, usted dice: "Observe eso, mírelo", pero yo no puedo mirar cuando me encuentro en estado de miedo.

K: Oh, sí, usted puede. Cuando el miedo surge, mírelo, compréndalo, descubra, investigue cuál es la causa.

PJ: Cuando el miedo se abate sobre nosotros, ¿podemos, acaso, investigar?

K: Oh, sí. Eso requiere atención, cierto estado de percepción

alerta. Mire, yo me doy cuenta del entorno; me doy cuenta del tamaño de esta habitación.

PJ: Sí.

K: Podré decir que es fea y desproporcionada, o esto o aquello, pero me doy cuenta de ella.

PJ: Sí.

K: De manera similar, puedo darme cuenta de mi miedo. Podría morir, y eso me da miedo. Me atemoriza perder un empleo. Me atemoriza algo que ha ocurrido hoy o en el pasado. Me atemoriza algo que va a suceder en el futuro.

PJ: Cuando usted dice que puedo darme cuenta del miedo, puedo darme cuenta de él como una enunciación.

K: No, no, no. Pupul, eso es...

PJ: Sí, señor; también puedo darme cuenta de él como un estado del ser que tiene lugar dentro de mí.

K: ¡Forma parte de mí!

PJ: Cuando usted dice que el miedo forma parte de mí, eso no lo comprendo. Pero puedo llegar a percibir las insinuaciones del miedo que surgen en mi interior. Por lo tanto, tengo una percepción de lo externo y de estas insinuaciones internas del miedo. Entonces, ¿cómo prosigue uno a partir de allí?

Señor, estuvimos hablando sobre el "darse cuenta", sobre el "acercarse" al miedo. ¿Puede uno acercarse al miedo y darse cuenta de lo interno –de lo interno donde el miedo se manifiesta–? Si es así, surge el interrogante de quién es la persona que observa el miedo, etc.

K: Sí. Pupul, suponga que tiene un dolor de cabeza; ese dolor de cabeza forma parte de usted.

PJ: Sí.

K: Si está enojada, eso forma parte de usted; si es envidiosa, la envidia forma parte de usted.

PJ: De acuerdo.

K: Si tiene miedo, ese miedo forma parte de usted; usted no está separada del miedo.

PJ: No es así, señor; cuando tengo un dolor de cabeza, puedo observarme a mí misma con un dolor de cabeza, pero cuando hay miedo –cuando tengo miedo– no puedo observarme a mí misma en un estado de miedo.

K: Mire, me doy cuenta de que tengo un dolor de cabeza; me doy cuenta de que tengo hambre.

PJ: Sí.

K: También me doy cuenta de que soy codicioso. Ese darme cuenta me indica que la codicia forma parte de mí; indica que no es algo que está fuera de mí mismo.

PJ: No, no lo está.

K: Por lo tanto, el miedo soy yo.

PJ: Correcto.

K: Entonces nos preguntamos: ¿Es posible observar ese miedo?

PJ: Sí, ésa es realmente la pregunta.

K: Es la verdadera pregunta, sí.

PJ: ¿*Es* posible observar ese miedo?

K: Sí.

PJ: Señor, cuando usted dice "observar" el miedo, ¿quiere decir *verlo realmente*?

K: Al fin y al cabo, usted conoce todos los síntomas del miedo.

PJ: Sí, conozco los síntomas del miedo...

K: Espere; conoce todos los síntomas y, tal vez, también conoce su causa.

PJ: Sí.

K: También conoce, quizá, la reacción a la causa, y el nombrar esa reacción como "miedo", lo cual forma parte de usted.

PJ: Sí.

K: Pero desafortunadamente, a causa de la tradición, de la educación y demás, usted dice: "El miedo no soy yo. Yo soy el observador; el miedo es algo diferente de mí".

PJ: Toda nuestra educación ha consistido en tratar *con* algo.

K: Correcto.

PJ: Nosotros intentamos tratar con problemas. Así tratamos con el miedo.

K: Sí, usted trata con el miedo como si fuera un problema exterior a usted misma.

PJ: No, señor, incluso en relación con un problema dentro de mí misma... Vea, yo trato con él, lo cual implica que hay una división, que me veo a mí misma separada de ese problema.

K: Así es; nos han educado de ese modo. Nuestra tradición, todo nuestro pensar habitual es: Yo puedo "actuar" sobre el miedo, lo cual implica que uno se ha separado a sí mismo del miedo.

PJ: Sí, la tradición, la educación, me hace pensar que estoy separada del miedo.

K: Pero nosotros acabamos de reconocer que somos el miedo. Yo *soy* el miedo.

PJ: No, señor, el miedo es una manifestación de uno de los aspectos del "yo".

K: Del "yo", sí. Miedo, violencia, angustia, soledad, desesperación, depresión, inseguridad, todas las múltiples creencias, las incredulidades... todo eso forma parte de mí.

PJ: Sí, y usted dice: "Observe eso".

K: Obsérvelo, sin la memoria de los miedos pasados. Obsérvelo como si fuera por la primera vez. Ésa es la dificultad.

PJ: Señor, observar como si fuera por la primera vez... ¡eso no es posible! No es posible, porque mi observación contiene en sí todos los recuerdos de todas las observaciones, de todas las experiencias que he tenido antes.

K: Eso es cierto.

PJ: Ya lo ve, señor, es con esos recuerdos que observo.

K: Eso es lo que estoy diciendo: esos recuerdos del pasado son el observador. Y usted observa el miedo como si fuera algo separado de usted. Dijimos que el miedo, la codicia, la envidia, la creencia, la soledad, el dolor, todo eso, soy yo. No estoy separado de todo eso. Eso constituye lo que soy.

PJ: Sí. Pero eso permanece en el nivel de un concepto.

K: Ésa es la dificultad. Vea, además, nos han educado no para un observar puro y simple, sino para convertir lo que observamos en una idea, una abstracción; y con esa abstracción miramos el hecho.

PJ: Entonces, ¿querría usted decirme "cómo" mirar?

K: ¿Cómo mira usted un árbol, que es la cosa más asombrosa que hay sobre la Tierra? ¿Cómo mira un árbol?

PJ: Bueno, mi vista cae sobre el árbol...

K: Sí.

PJ: Y, o bien hace caso omiso, o se detiene en el árbol.

K: Él –el árbol– no hace caso omiso de nosotros; *nosotros* hacemos caso omiso de él.

PJ: Sí, mis ojos pasan sobre él y, si estoy interesada, mis ojos se detienen en el árbol y comienzo a inquirir en sus diversos...

K: Usted lo mira. Primero, lo mira casualmente, y lo nombra "árbol"; después se dice que pertenece a cierta especie, a cierta categoría, etc. Pero vea, Pupul, con el nombrar mismo ya ha dejado de *mirarlo.*

PJ: Por lo tanto, usted dice...

K: Digo que la palabra interfiere con la observación.

PJ: ¿Cómo observa uno sin que la palabra interfiera con la observación?

K: Para eso, tenemos que investigar cuán atrapados estamos

en las palabras; tenemos que investigar cómo nuestras mentes, nuestros cerebros, funcionan a base de palabras.

PJ: Si puedo preguntárselo, ¿la mente es el campo sobre el que tiene lugar la observación?

K: Todo depende de lo que usted entienda por "observación". La observación puede ser muy superficial. Si es una observación de veras significativa, una observación que tiene profundidad, está libre de la palabra.

PJ: Señor, pero en primer lugar déjeme empezar con la palabra, porque...

K: Desde luego.

PJ: Lo que ha de ser observado es el campo de la mente.

K: Estamos hablando acerca del miedo.

PJ: Tal como éste se mueve en el campo de la mente.

K: No, el miedo forma parte de la mente.

PJ: Entonces, la observación es...

K: Es la observación de la mente, y ésta tiene todas las características, todas las otras cualidades...

PJ: Sí. Por lo tanto, cuando desaparece el miedo, surge la ira o surge el deseo...

K: Y así sucesivamente. Como dijimos, todas esas cualidades están relacionadas entre sí.

PJ: Se relacionan entre sí, pero el acto de observar...

K: El acto de observar no se relaciona con ellas.

PJ: Por lo tanto, la observación del campo de la mente...

K: No, si me permite señalarlo, yo no usaría la palabra "campo"; se trata de observar *la naturaleza* de mi mente, y la naturaleza de esta mente es el miedo y demás.

PJ: Yo ni siquiera la categorizaría.

K: Eso es mejor.

PJ: Por lo tanto, hay una observación de la mente.

K: La observación de las actividades de la mente.

PJ: Sí, hay una observación de las actividades de la mente. Y yo he encontrado que, en esa observación, el ritmo de la mente disminuye.

K: Es natural que así suceda.

PJ: Ahora bien, cuando surge el deseo y es observado, también hay una terminación de éste; pero surgen otras cosas.

K: Sí, una cosa tras otra.

PJ: Entonces, ¿debe uno retroceder hasta el deseo que acaba de terminar, o ha de observar la cosa siguiente que ha aparecido?

K: Vayamos despacio. Supongamos que estoy observando el deseo, ¿correcto? Pero, mientras lo observo, mi mente, mi cerebro, no está totalmente atento al deseo; va tras otro pensamiento que surge. Los pensamientos surgen continuamente.

PJ: Sí.

K: Así que mi mente persigue otro sentimiento, etc.; se trata de un movimiento.

PJ: Sí.

K: Ahora, quiero comprender el miedo.

PJ: De acuerdo.

K: Surgen todas las reacciones en relación con el miedo: represión, análisis, escape.

PJ: Sí.

K: Ahora bien, es muy difícil estar completamente atento a un factor del miedo y no apartarse de él.

PJ: Sí.

K: Eso significa que el observador –siendo el observador el pasado– está ausente en la observación.

PJ: Sí, señor, pero quisiera detenerme un instante aquí, porque en esto es donde surge la dificultad. Yo despierto para el miedo que aparece en mi mente, pero durante el rato que lo miro, el miedo ha cambiado su naturaleza y surge un nuevo pensamiento. Mi pregunta es: ¿Debería la percepción regresar a lo que fue –en este ejemplo, el miedo– o debe permanecer con lo que ha surgido?

K: Permanezca con lo que ha surgido.

PJ: Por lo tanto, la atención –no usaré aquí la palabra "mente"– se mueve todo el tiempo de una cosa a otra.

K: Sí, se mueve de una cosa a otra, y éstas se hallan todas relacionadas entre sí.

PJ: Se mueve de una cosa a otra porque la percepción es como una luz...

K: Sí, sí.

PJ: ...y cualquier cosa que aparece, uno la mira. La dificultad, señor, radica en que, puesto que el "miedo" es el objeto que ha de ser investigado, si surgen algunas otras cosas, sentimos que debemos regresar a ese estado de miedo.

K: Vea, una de nuestras dificultades es que queremos una respuesta rápida. "Tengo miedo; así que, por favor, dígame cómo puedo librarme de él rápidamente". Eso es todo. Somos muy impacientes. Donde interviene la impaciencia, está el tiempo. Donde hay paciencia, no tiene cabida el tiempo.

Ahora bien, yo quiero comprender la naturaleza del miedo. Cuando al mirar el miedo surge otro pensamiento, persigo el otro pensamiento, no el miedo.

PJ: Sí.

K: Persigo el otro pensamiento; investigo lo que le dio origen, etc. De modo que persigo cada pensamiento a medida que surge.

PJ: Sí.

K: Pero finalmente regreso a este punto, este punto del miedo.

PJ: Porque todas estas manifestaciones que surgen están relacionadas.

K: Por lo tanto, uno está de regreso.

PJ: Sí, pero no regresa deliberadamente.

K: No, por supuesto que no.

PJ: Pero como estas manifestaciones –manifestaciones de diferentes cosas– surgen, brotan de la mente...

K: Sí, y a medida que uno las persigue, que las observa...

PJ: ...hay una terminación.

K: Sí, correcto; se aquietan, se serenan. Es como el flujo y reflujo de una marea.

PJ: Éste es, entonces, todo el campo de la observación.

K: Sí. La cuestión es observar sin ninguna resistencia. Los pensamientos que surgen, uno tras otro, son una forma de resistencia al miedo.

PJ: Sí.

K: ¿Puede uno observar sin resistencia? Y cuando uno ha observado, cuando ha examinado los diversos pensamientos a medida que aparecen, éstos se disipan, y entonces uno está de regreso; por consiguiente, no hay resistencia ni evitación ni escape con respecto al hecho del miedo.

PJ: Bien, proseguiré con otro tema, un tema que se halla estrechamente relacionado con el anterior; es el del "reconocer", "nombrar". Señor, lo que se interpone en la observación es el acto de reconocer y nombrar inmediatamente "lo que es" o lo que surge.

K: Sí, ése es el verdadero problema. Quédese un momento ahí, por favor. Ése es el verdadero problema. El proceso de reconocimiento es el recuerdo de los incidentes de miedo anteriores que se han registrado en el cerebro.

PJ: Sí.

K: Es decir, cuando una reacción nueva –una reacción que, en este caso, hemos denominado "miedo"– surge, el cerebro dice inmediatamente: "Sí, he tenido este sentimiento antes". Hay un reconocimiento inmediato del proceso.

Ahora bien, la cuestión es ver, observar muy atentamente el

hecho al que nos enfrentamos –el hecho que *somos* nosotros mismos–, observarlo sin recuerdo alguno de los incidentes del pasado. O sea, cuando el recuerdo de los incidentes de miedo anteriores queda en suspenso, uno mira el miedo como si lo estuviera viendo por primera vez.

PJ: Al suspenderse el pasado en esa observación, ¿hay una extinción del miedo?

K: Sí. Estamos diciendo que, cuando ocurre la observación sin observador –porque el observador es el resultado de un millar de recuerdos; de hecho, es la conglomeración del pasado–, cuando hay una observación pura, esa observación extingue verdadera, intensa, profundamente, el fuego del miedo.

PJ: Señor, usted habla de esta cosa inmensa que es el observar sin el observador, como si fuera un asunto muy simple.

K: Suena muy simple, sí.

PJ: En realidad, no lo es.

K: Por supuesto que no.

PJ: Porque en el acto mismo de la observación, el pasado es como un torrente que se abate sobre nosotros.

K: Es debido a que nos hemos acostumbrado a él; es nuestra tradición, es la forma como nos educan.

PJ: Señor, usted habló de "abordar" el miedo; me pregunto, pues, si hay un modo de abordarlo...

K: De eso se trata, justamente. *Existe* un modo de abordar el miedo. Vea, lo importante no es el miedo sino cómo uno lo aborda.

PJ: O sea, observando sin el observador.

K: Espere, espere; no he llegado a eso todavía. Vayamos despacio. ¿Cómo abordo un problema? Por lo general, deseo resolverlo. Como me perturba, quiero deshacerme de él. Quiero escapar de él, reprimirlo mediante diversas formas de actividades. Vea, mi manera de abordar un problema jamás está libre de alguna clase de deseo, opinión, etc. Si hay libertad respecto de todo eso, no hay problema. El problema existe a causa de mi confusión.

PJ: En consecuencia, parece haber tan sólo un camino, y es observar y escuchar...

K: Observar y escucharnos a nosotros mismos.

PJ: Los sonidos de nuestro propio ser.

K: Sí. Es decir, reconocer que uno es el pasado, el presente y el futuro; reconocer que uno es el hacedor del tiempo y que es un esclavo del tiempo –siendo el tiempo, el pasado–. Es ver la gran complejidad de todo eso y permanecer con esa complejidad sin tratar de evitarla, de escapar de ella o de actuar sobre ella. Sólo permanecer con el hecho, el hecho de que uno es un esclavo del tiempo.

El tiempo es una parte del miedo. Vea, yo tengo miedo del futuro, tengo miedo del pasado; no tengo miedo del presente. Me atemoriza algo que podría ocurrir en el futuro o algo que ha ocurrido en el pasado. En el segundo mismo que es el presente, no hay miedo en absoluto.

PJ: Éste es, entonces, un acto –si puedo usar esta expresión– de atrapar a la mente antes de que ésta quede atrapada en el mañana o en el ayer.

K: No, no "atrapar", porque entonces usted tendría el problema del atrapador y lo atrapado.

Lo importante es comprender este hecho real, profundo, de

que uno es, en esencia, el hacedor del tiempo. Uno es el futuro; el futuro no se halla separado de uno.

Nosotros estamos muy habituados al tiempo. La evolución es tiempo. El progreso es tiempo. Aprender un idioma lleva tiempo. El tiempo se ha vuelto, pues, extraordinariamente importante. Pero dejamos de ver que el tiempo es también miedo, y que para captar la naturaleza del miedo, uno tiene que mirarlo muy atentamente, sin impaciencia, sin deseo alguno de escapar de él, etc. Tenemos que vivir con el miedo, y el hecho de vivir con él cambia su carácter.

PJ: Le agradezco muchísimo, señor.

Madrás
7 de enero de1982

El Libro de la Humanidad

PUPUL JAYAKAR (PJ): Señor, ayer usted habló de leer el libro del "yo", que es el libro de la humanidad. Y formuló una pregunta: ¿Con qué instrumento miraré?

Ahora bien, este libro jamás está completo. Mientras uno lo está leyendo, lo está creando. En la observación misma de algo, también el futuro está siendo creado. En este estado de cambio continuo, hay una o dos cuestiones que deben ser aclaradas. Desde la primera vez que le conocimos, hemos hablado acerca de la historia de "lo que es". Pero, ¿cuál es la naturaleza de "lo que es"? ¿Cuál es la naturaleza de lo que vemos? Porque, a menos que tengamos bien en claro cuál es la naturaleza de lo que vemos, el instrumento que ve jamás podrá ser claro. ¿Podríamos, entonces, investigar la naturaleza de "lo que es"?

J. KRISHNAMURTI (K): Toda la historia del hombre, que abarca cuarenta mil años o más, forma parte de nuestra conciencia; forma parte de nuestra historia personal. Nosotros, como seres humanos, somos la historia total del hombre. Si admitimos eso, entonces el único instrumento con el que podemos leer esta historia vasta y compleja, es el pensamiento. De hecho, es el único instrumento que tenemos. El pensamiento ha construido el pasado, y la mente humana es el residuo, el depósito de toda la acumulación del pasado; la experiencia pasada, todas las supersticiones, todas las creencias, los numerosos dioses, los diversos rituales, etc. Todo el movimiento del hombre-en-el tiempo se encuentra en el trasfondo psicológico de cada ser humano. Una vez que vemos este hecho, podemos empezar a partir de allí. A menos que haya en nosotros claridad con respecto a esto, ¿cómo podemos leer el inmenso y complicado libro del conocimiento?

PJ: Obviamente, la herencia humana es *mi* herencia. No están separadas.

K: Pero muy pocos están dispuestos a aceptar eso.

PJ: No, Krishnaji, estoy segura de que, en un determinado nivel, la mayoría de la gente lo aceptará.

K: Lo pongo en duda.

PJ: La herencia humana no pertenece a una persona en particular. Todo lo que ha ocurrido, las ideas que se han formado en el cerebro, de hecho, todo el desarrollo de la raza humana, es común a toda la humanidad.

K: Espere, Pupul. Son muy pocos los que pueden haber pensado acerca de esto. Y si lo han pensado, dudo de que hayan visto el hecho que ello implica. Es lo primero que deseo establecer. Si unos pocos de nosotros ven la verdad de que llevamos –todo el tiempo– esta vasta herencia humana, entonces podemos proseguir. Debemos ver la verdad de ello, no tan sólo el argumento o la estructura verbal al respecto.

ACHYUT PATWARDHAN (AP): Señor, ¿no admitiría usted que, si bien todo esto puede haberse acumulado a causa del pensamiento...?

K: Tiempo y pensamiento...

AP: Sí, tiempo y pensamiento... Señor, cuando yo digo que soy el heredero de la herencia del hombre, eso no es el resultado de un proceso secuencial del pensamiento. Cuando digo que soy el heredero de todo eso, no se trata de un pensamiento verbalizado.

K: Usted como ser humano, como ser humano que ha estudiado la historia del mundo, ¿ve la verdad de que es el resultado de toda la herencia humana? ¿Ve que es este vasto y complejo libro de

la historia del hombre? ¿Lo ve no como un asunto de argumento, sino como un hecho? O es un concepto argumentativo, o es así, lo es en su sangre, en su corazón, en sus pensamientos, en su vida.

AP: Si está en mi sangre, en todo mi ser, entonces no es un proceso secuencial de pensamiento; es una totalidad.

K: Por favor, no introduzcamos la palabra "totalidad". Es así. Si al menos los tres viéramos la verdad de esto, podríamos proseguir desde aquí.

PJ: Es una verdad tanto como lo es el hecho de que el cuerpo humano ha evolucionado. Déjeme expresarlo de este modo: es un fenómeno universal. Hasta este punto, acepto que soy la herencia humana.

K: Correcto. A partir de ahí, prosiga. En mí reside toda la historia del hombre: sus sufrimientos, sus ansiedades, su soledad, sus desdichas, su felicidad, etc. Esta vasta historia está en mí. Ahora, volvamos a la pregunta que planteamos el otro día: ¿Cuál es el instrumento con que leemos ese libro?

PJ: Antes de que examinemos el instrumento con el que leemos el libro, *¿qué* es lo que leemos?

K: Mientras uno está leyendo el libro, éste va cambiando. Cuando lo leo, el libro se mueve.

PJ: Sí. Mientras leo, surge a la existencia el futuro; el futuro se proyecta.

K: Espere un momento. Tengamos en claro qué entendemos por la palabra "futuro". El futuro es el ayer que se modifica en el hoy y continúa hacia el mañana. Así, pues, el pasado se convierte en el futuro.

PJ: El pensamiento mismo que surge ahora, contiene en sí el germen del futuro.

K: Contiene el germen del futuro *si* no hay alteración alguna.

PJ: Debemos, pues, ser claros con respecto a la naturaleza de este "lo que es", acerca del cual hemos hablado durante años.

K: No, Pupul, usted está entrando en otra cosa. Empecemos por aquí. Yo soy la totalidad del género humano, soy el depósito de todo el esfuerzo del hombre –no quiero usar la palabra "totalidad"–. No soy consciente de ese depósito; no conozco su naturaleza, su contenido, pero deseo estudiarlo. Si es posible, deseo aprender a explorar la naturaleza de la conciencia. Deseo explorar, no mi conciencia, sino la conciencia del hombre.

PJ: Tan pronto uno dice que está leyendo la conciencia del hombre...

K: ... que es el libro del hombre. Vea, no existe "mi" conciencia.

PJ: Sí, por supuesto. En el momento en que digo que estoy leyendo la conciencia del hombre y no mi conciencia, la actitud hacia esa lectura ha experimentado un cambio total.

K: Eso es verdad. Si usted está bajo la ilusión de que esta conciencia es *suya* –separada de todas las otras conciencias–, entonces nos estaremos moviendo en direcciones diferentes. Por desgracia, la mayoría de las personas –incluyendo los numerosos psicólogos– cree que la conciencia está separada, que es individual.

PJ: Allí hay una trampa.

K: Sí, hay una trampa.

PJ: Decimos que somos la historia de la humanidad, pero cuando comenzamos a investigar la conciencia...

K: Que es la historia del hombre...

PJ: Pero si miramos objetivamente la historia del hombre...

K: Que es la conciencia del hombre...

PJ: ...si miramos objetivamente la historia del hombre, la leeremos de cierta manera: leeremos esa historia en las enciclopedias. Pero tan pronto vemos que la historia surge dentro de nosotros, dentro de nuestra conciencia, nuestra respuesta es, de inmediato, de una naturaleza por completo diferente.

K: A eso estoy llegando. Naturalmente, si uno ve de hecho –después de examinarlo e investigarlo lógicamente– que la conciencia de uno es universal, si uno puede ver que la conciencia que existe dentro del individuo es la conciencia de todos los seres humanos, entonces cambia toda su actividad de percepción. ¿Correcto? Ahora bien, ¿considero esta conciencia como "mía"? En este punto debemos ser muy claros. ¿Considero esta conciencia como mi campo privado? Vea, al descubrir que todos los seres humanos están aislados y que todos sufren, descubro algo tremendo. Descubrir la conciencia de toda la humanidad es una percepción inmensa.

PJ: Yo diría que la conciencia de la humanidad se revela en mi campo privado.

K: Un momento. Usted dice que, comprendiendo "mi" conciencia, reconozco que es la conciencia del hombre. Estoy de acuerdo con eso, pero en ningún instante debo insistir en que es mía.

PJ: No puedo decir que aquello que se me revela en mi conciencia es único para mí. Forma parte de la conciencia total del hombre, pero se revela en mi campo personal y, por lo tanto, mi relación con ello es muy diferente.

K: ¿Está usted diciendo que, en la investigación dentro de mi conciencia, existe el descubrimiento de que ésta no es mi cam-

po privado? Que, al investigar en lo que he llamado "mi" conciencia como separada de la de todos los demás, descubro que aquello que he llamado mi conciencia no es sino la conciencia del resto de la humanidad.

PJ: Pero esto no es completamente así. Vea, la observación de aquello que surge no tiene cabida para este otro estado, o sea, que ésa es la conciencia de la humanidad.

K: No entiendo muy bien.

PJ: Tomemos, por ejemplo, la observación del sentimiento de soledad o de dolor que surge en uno. Esta observación –el surgimiento de la soledad en mi conciencia– no trae al primer plano el factor de que ésa es la soledad de todos los seres humanos. En ese punto, es solamente soledad.

K: En esta investigación de mi soledad o de mi dolor, que hasta ahora he estado limitando escrupulosamente a mi campo privado, descubro este hecho. En este descubrinnento de que todos los hombres son seres solitarios y de que todos sufren, lo que descubro es algo tremendo. Descubrir que toda la humanidad en su conjunto sufre, es una percepción inmensa.

PJ: ¿Qué es lo que da origen a esa percepción? Veámoslo como a través de un microscopio. Surge la soledad, o surge el dolor. Entonces hay un observar respecto de esa cosa que llamamos dolor. ¿Qué es lo que da entrada al otro elemento, a saber, que estoy observando no mi pequeño dolor, sino el dolor de la humanidad?

K: No. Mire, Pupulji; he visto –como todos ustedes deben haberlo hecho– que dondequiera que voy, la soledad y el dolor marchan juntos. Esto es así en Europa, en América, en la India. Este factor es compartido por todos nosotros. Darse cuenta o admitir para uno mismo –aun como una conclusión lógica– que esta cosa es compartida por todos nosotros, es un gran comienzo. Vea, el cambio ya ha tenido lugar.

PJ: Sí. Pero quisiera volver atrás. ¿Qué es lo que ha de ser observado?

K: Observo el dolor. Soledad y dolor son sinónimos.

PJ: Son respuestas emocionales a una situación. Súbitamente siento una sensación de contracción interna.

K: El sentimiento de una gran pérdida.

PJ: Y miro.

K: No, no, no; usted no mira. Seamos claros. Suponga que uno ha perdido a un gran amigo o a una esposa a quien de veras amaba. ¿Qué es lo que ha ocurrido realmente aquí? Hay una terminación de esa persona, y con esa terminación está el final de toda la relación que uno tenía con esa persona. Y de pronto, uno advierte cuán absolutamente solo está, porque ésa ha sido la única relación que significaba algo. Por eso, cuando súbitamente desaparece, hay un sentimiento de gran pérdida.

Ahora bien, permanezca con eso, conténgalo sólo por un minuto; no permita que el pensar o cualquier otro sentimiento interfiera con ese estado. Si no escapa de ello, si no lo reprime ni lo analiza, habrá descubierto súbitamente este fenómeno extraordinario, o sea, que con la pérdida de una persona o de una conclusión que usted ha considerado muy querida, se siente hecho añicos, y que cierto estado de la mente ha llegado a su fin. ¿Correcto? Uno puede inventar un futuro, pero ese futuro seguirá siendo una invención. El final aquí es un final sin ningún futuro. ¿Puede la mente permanecer con este hecho? ¿Puede ella permanecer con este hecho no como un observador observando el hecho? Porque el observador *es* el hecho. El observador es ese estado y, por lo tanto, no hay diferencia entre el observador y la cosa que él está observando. Él es el sufrimiento; él es ese final. Es como una joya que uno estuviera sosteniendo. Tan pronto quie-

re desprenderse de ella, ha penetrado en un estado de conciencia por completo diferente.

PJ: Comprendo.

K: Entonces, la historia de la humanidad es mi historia.¿Correcto?

PJ: Sí.

K: Quiero leer este libro. Debe ser un libro extraordinario. No ha sido escrito. No hay capítulos. No hay párrafos. Es tan sólo un inmenso movimiento.

PJ: ¿Puede cualquier mente contener la inmensidad de ello?

K: Tenemos que empezar aquí. ¿Qué es la mente y qué es el cerebro? ¿Podemos continuar con esto? Interróqueme sobre la marcha. El cerebro posee una capacidad infinita. Mire lo que ha hecho en el mundo tecnológico... ¡algo increíble! Pero psicológicamente, se ha condicionado a causa de la evolución –siendo evolución el tiempo–.

PJ: A causa del concepto de tiempo.

K: No. Por favor, examinemos despacio esto; sea cuidadosa. Vea que el cerebro tiene una capacidad extraordinaria en el mundo tecnológico, y que en la otra dirección, es decir, en el mundo psicológico, no se ha movido en absoluto. Debido a que no se ha movido, no ha florecido. Está condicionado; es limitado. Pero la mente no es limitada.

PJ: Cuando usted habla de la mente, ¿a qué se refiere?

K: La mente del universo, la mente de la naturaleza; todo lo que ha sido creado y se halla en proceso de creación, es el movimiento de la mente. Por lo tanto, no hay límites para la creación.

AP: ¿Está usted sugiriendo que, cuando yo digo que soy la herencia total del hombre, no es el cerebro el que puede entender este factor?

K: Es el cerebro el que entiende este factor, porque lo he comunicado mediante el pensamiento y mediante palabras, y usted lo está considerando también mediante el pensamiento, mediante palabras. La comunicación es, pues, verbal y a través del pensamiento. Señor, por favor, no volvamos a eso...

AP: Actualmente, cualquier cosa que comprendo, la comprendo por medio del cerebro.

K: No, no.

PJ: Nos hemos movido por completo hacia otra dimensión que, si lo comprendemos, es ésta: El cerebro ha hecho cosas extraordinarias en el campo de la tecnología, pero en el reino de la psique sigue siendo estático. Estábamos hablando sobre la lectura del libro de la humanidad, y mi pregunta fue: ¿Puede un cerebro en particular contener eso? Y Krishnaji llegó a lo del cerebro y la mente. Dijo que el cerebro, al ser limitado y al no haberse movido, sólo puede moverse...

K: ...dentro de su propio circuito.

PJ: Siendo la mente el origen mismo de la creación, no tiene límites y, por consiguiente, toda esta historia del hombre se encuentra dentro de ella, si puedo usar esa expresión. No quiero exponerlo de ese modo, pero...

K: Siga adelante. Expóngalo de ese modo.

PJ: Cuando usted habla de la mente, ella es todo lo creado y en proceso de creación.

K: Pupul, seamos muy claros y muy cuidadosos cuando hablamos de creación. El pensamiento ha creado, en el mundo

físico, no sólo las iglesias, los templos y las mezquitas, sino también todas las cosas que se encuentran en su interior. El pensamiento ha creado las guerras, ha creado el conflicto entre hombre y hombre. El pensamiento es responsable por todo esto y, debido a que en sí mismo es limitado, no puede percibir una mente que es inconmensurable. Pero, obviamente, el pensamiento trata de comprenderla, porque ésa es su función. La función del pensamiento es reducirlo todo a su actividad limitada, mecánica y fragmentaria. ¿De acuerdo? Y nosotros decimos que, en tanto el cerebro esté condicionado, jamás podrá comprender la inmensidad de la naturaleza de la mente. Si usted ve esto, verá también "su" responsabilidad –desafortunadamente, tenemos que usar palabras– en cuanto a liberar al cerebro de su condicionamiento, de la limitación que el pensamiento le ha impuesto. Sí, lo he captado. Es eso.

PJ: ¿La responsabilidad consiste en liberar de su condicionamiento al cerebro condicionado que, por eso, no puede moverse fuera de sus surcos habituales, o consiste en poner fin a este movimiento del cerebro?

K.: Lo cual es la misma cosa.

PJ: No.

K: No entiendo.

PJ: Acabar con su condicionamiento, ¿es lo que el cerebro encuentra que es incapaz de hacer por sí mismo?

K: No.

PJ: ¿O se trata de mantener al cerebro en suspenso, de modo tal que la percepción, que es la mente, pueda operar?

K: Usted está expresando en lenguaje moderno lo que dice la tradición antigua, o sea, que "Dios está en mí". En mí está

Dios o algún elemento no contaminado, el cual, entonces, actuará sobre eso...

PJ: Usted ha trazado la diferencia entre el cerebro y la mente. Ha trazado la diferencia entre el estado condicionado y el no condicionado. Ha trazado la diferencia entre aquello que tiene un final...

K: No he hablado acerca de un final.

PJ: Todo cuanto está en el cerebro tal como funciona, se halla fragmentado.

K: Sí. He dicho que debemos diferenciar entre los dos significados de las palabras. Digo que el cerebro, que es limitado, no puede comprender lo que es la mente. Sólo puede aprehender, llegar a percibir eso, cuando no hay condicionamiento.

PJ: Pero usted fue más lejos.

K: ¡No debería haber hablado de eso! *(Risas).*

PJ: Pero ha hablado.

K: Fue algo desafortunado. El Dr. Bohm y unos cuantos discutieron la misma cuestión. Mire, Pupul, eso es realmente muy interesante. Dejemos a la mente tranquila por el momento. Vea qué capacidad extraordinaria tiene el cerebro en el mundo tecnológico, científico. Vea la cirugía y todos los experimentos biológicos que se realizan. ¡Han trasplantado un corazón humano! El increíble mundo científico es la actividad del pensamiento. Pero el pensamiento es limitado porque el conocimiento es limitado. El interrogante es si podrá alguna vez estar libre de su limitación. No puede, porque ha nacido de la limitación. No sé si ve esto.

PJ: ¿Puedo preguntar algo? ¿Cuál es la diferencia entre el pensamiento y el cerebro?

K: El pensamiento es la actividad del cerebro.

PJ: ¿Hay algo en el cerebro aparte del pensamiento?

K: *(Ríe).* No caeré en la trampa. Usted está volviendo ahora al viejo...

PJ: No es así. Si uno acepta que el cerebro tiene una capacidad tremenda y que usamos tan sólo una parte muy pequeña de él, y también que si pudiéramos hacer con la psique lo que hemos hecho con la tecnología...

K: Entonces el universo está abierto para uno. Eso es lo que estamos diciendo. El cerebro ha sido capaz de hacer, tecnológicamente, estas cosas tan extraordinarias. Ahora bien, si el cerebro puede liberarse de las limitaciones de la psique, será increíble lo que podrá hacer. Yo digo que, entonces, el cerebro es la mente; entonces es totalmente libre. No hay sentido alguno de división, sino un sentido de plenitud, de totalidad... No quiero entrar en eso, usted entiende, Pupul...

PJ: Si el cerebro ha tenido la energía, el impulso, el discernimiento necesario para dedicarse a la tecnología, ¿por qué es...?

K: ¿Por qué no están ustedes dispuestos a cambiar y tomar el otro camino?

PJ: Ya lo ve, el hombre está preparado para penetrar en el espacio y morir. No es, por lo tanto, un problema de muerte o desaparición...

K: Pero tras eso hay muchísimas cosas: orgullo nacional, alabanzas, fama, ser un héroe, etc. No es como si el hombre estuviera realmente preparado para morir. Ha sido condicionado, por una propaganda inmensa, para morir por su país. Mire lo que el hombre ha hecho. En el nombre de Dios, en nombre del país, ha quemado, torturado a otros hombres.

PJ: ¿Cuál es el elemento que genera en los seres humanos la curiosidad para impulsarse en dirección de la tecnología?

K: Creo que la educación es la responsable de eso. Porque cada cultura ha puesto énfasis, excepto algunas pocas culturas muertas, en que uno ha de ganarse la vida, en que ha de trabajar, trabajar, trabajar, en que debe estudiar, memorizar, repetir, repetir. Eso es todo cuanto se dice. Esta mañana conocí a algunos estudiantes de aquí, del Valle de Rishi. Desafortunadamente, son la misma cosa. No han pensado en nada aparte de las matemáticas, la historia, la geografía... memorizar, repetir, buenas notas, un buen empleo, etc. Si uno les pidiera que se alejaran un poco de esto, se sentirían perdidos. Ni siquiera han dedicado un solo pensamiento a lo otro.

AP: Vea, señor, son muy pocos los científicos que llegan hasta la pregunta imposible. Sólo unos cuantos de ellos están dispuestos a moverse en una nueva dirección. Así, también hay unos pocos que ven la crisis actual de supervivencia de la humanidad. Hay muy pocas personas hoy, con motivación suficiente para decir que ésta es la más insoportable situación para el hombre y que el cerebro debe ser explorado.

PJ: Están explorando el cerebro pero no la psique.

K: Señor, exploran el cerebro, sus funciones. Sólo considérelo. El cerebro tiene una capacidad extraordinaria –no me gusta usar la palabra "capacidad", porque ésta se basa en la experiencia, y la capacidad basada en la experiencia no es capacidad en absoluto–. Hay una clase diferente de movimiento que no se basa en los conocimientos, en la experiencia. Señor, el cerebro ha hecho cosas extraordinarias en el mundo tecnológico, pero psicológicamente no se ha movido una pulgada después de todos estos miles y miles de años.
Entonces, si hay una ruptura, no habrá división entre la mente y la energía del cerebro. ¿Comprende? La energía del cerebro ha hecho el trabajo tecnológico...

PJ: Sí, pero a causa de esto jamás se ha liberado.

K: Para lo otro.

AP: Ésa es la energía de la atención.

K: No use la palabra "atención"; sólo aténgase a la palabra "energía", señor. Psicológicamente, mi energía es prácticamente cero. Y estoy diciendo que, cuando la limitación ha sido desbaratada y uno se ha abierto paso por ella, hay una energía por completo diferente. Hasta ahora, sólo la hemos canalizado a través de la tecnología, que no es sino la actividad del pensamiento y, por ende, esa energía es limitada.

AP: De acuerdo.

PJ: Tenemos que sondear algo más los instrumentos que el hombre posee. Examinemos esos instrumentos. Uno es el pensamiento, y los otros son los sentidos.

K: Las respuestas sensorias; la sensibilidad de los sentidos.

PJ: Sí.

K: ¡Espere, espere, quédese ahí!... la sensibilidad de los sentidos y el pensamiento, que son ambos lo mismo.

AP: ¿Cómo, señor?

PJ: Eso es lo que debemos discutir. La sensibilidad de los sentidos y el pensamiento, ¿son la misma cosa?

K: Se lo mostraré. Usted acaba de captar algo, pero no se limite a aceptar lo que digo. *(Risas).* La sensibilidad de los sentidos. Nuestros sentidos son controlados por el pensamiento, ¿verdad?

PJ: No.

K: Sólo un momento; no resista. Espere; puedo dejarlo. Si usted ofrece resistencia estamos perdidos.

PJ: No, no voy a ofrecer resistencia.

K: Mis sentidos son ahora moldeados, controlados por el pensamiento. Tomemos, por ejemplo, mi sentido del gusto: cualquier cosa amarga no me agrada, y cualquier cosa dulce, sí. Ha intervenido, pues, el pensamiento. La cuestión es si hay un movimiento de todos los sentidos –la totalidad de los sentidos– sin la interferencia del pensamiento. Primero considere la pregunta.

¿Alguna vez ha mirado, con todos sus sentidos operando, el vasto movimiento del mar, el movimiento de las mareas y el enorme poder de las olas? Si hace eso, no hay interferencia alguna del pensamiento. Cuando el pensamiento interfiere con los sentidos, debe inevitablemente limitarlos o controlarlos. Voy a atenerme a esto.

PJ: Lo que usted ha dicho es así. Hay un reto y mis sentidos responden conforme al condicionamiento del pensar. Pero hay una respuesta de los sentidos...

K: ...siempre parcial, porque el pensamiento está siempre vigilando, controlando los sentidos: debo, no debo.

PJ: En cierto instante, puede haber agua reflejada en el agua.

K: ¿Qué quiere decir con esto?

PJ: Puede ser como el agua que se refleja en el agua. Puede haber un estado donde no hay nada contenido en esos sentidos.

K: Correcto.

PJ: Entonces, quiero avanzar con esto, si usted no me regaña.

K: *(Ríe).* No lo haré.

PJ: Es decir, hay alguna conexión entre los sentidos –esto no lo tengo muy claro–. Señor, cuando uno piensa en su propio cerebro, piensa en él como estando ahí *(se toca la cabeza)* en alguna parte de la cabeza. Pero cuando los sentidos no operan desde el pensamiento, cuando no contienen pensamiento, el lugar donde operan cambia.

K: Correcto. Es todo cuanto estoy diciendo. Es bastante simple. Cuando los sentidos operan de manera completa, no hay centro. Cuando usted mira completamente el movimiento del mar, o el espectáculo extraordinario de los Himalayas bajo un cielo sin una sola nube, no hay centro, no hay pensamiento. Tan pronto interviene el pensamiento, hay un centro.

PJ: Hemos discutido el pensamiento, hemos discutido los sentidos. ¿Existe un tercer movimiento?

K: Sí. Ésa es toda la cuestión.

AP: ¿Qué es eso? ¿Podría repetirlo, por favor?

PJ: Hemos hablado del pensamiento, hemos hablado de los sentidos. Pregunto si hay algún otro movimiento.

K: ¡Ah! Esto es difícil. ¿Existe un instrumento... no, un instrumento no, sino un movimiento, un estado que no sea estático y que, sin embargo, no sea un movimiento del pensar? Ésa es su pregunta, ¿verdad?

PJ: No un movimiento del pensar, no un movimiento de los sentidos...

K: Espere, consideremos cuidadosamente esas dos cosas: "no pensamiento" y "no movimiento de los sentidos". Cuando usted observa con todos sus sentidos el mar, no hay movimiento sensorio, ¿verdad? Por supuesto. Los sentidos no son

conscientes de que se hallan intensificados. Me pregunto si me expreso con claridad. Cualquier cosa que es excelente, no se da cuenta de su propia excelencia. La bondad en el más elevado sentido de la palabra, no siente que es buena.

PJ: Usted habla de la esencia de todo pensamiento, de la esencia de todos los sentidos. Entonces el instrumento es la esencia misma.

K: No; déjelo estar por un momento. Cuando hay una excelencia intensificada de los sentidos, los sentidos no son conscientes de ello. Nosotros nos damos cuenta de que los sentidos están plenamente despiertos, sólo cuando interviene el pensamiento. Entonces, el estado de intensificación ya ha desaparecido.

Ahora bien, cuando el pensamiento mismo se da cuenta de su tremenda limitación, hay una ruptura de ésta. Pero darse cuenta de eso no es verbalizarlo; es ver *realmente* que el pensar no tiene cabida alguna en el movimiento... Espere un instante, debo examinar esto cuidadosamente. Pupul, ¿a qué estamos tratando de llegar?

PJ: Estamos leyendo la historia de la humanidad y nos preguntamos cuál es el instrumento con el que investigamos.

K: Se lo diré. La historia de la humanidad es un movimiento infinito. No tiene comienzo ni final. Si uno admite que no tiene final... Pero mi cerebro, al ser limitado, busca un final. ¿De acuerdo? Por lo tanto, abordo el libro para averiguar cuál es el final de todo esto.

PJ: La búsqueda es la búsqueda del final.

K: Por supuesto, por supuesto. Pero comprender que no hay un final... ¿se da cuenta de lo que eso implica?

Darse cuenta de que no hay un final es penetrar en algo lla-

mado amor. El amor carece de final. Puedo amar a mi esposa; ella muere o yo muero, pero la cosa llamada amor continúa; no tiene final. Pero, como me he identificado con mi esposa, digo que mi amor ha muerto o comienzo a amar a alguna otra mujer. Y todo eso no es más que placer... No quiero examinar eso ahora.

Entonces, ¿cómo lee uno el libro? No lo lee en absoluto. No hay libro que leer. Y, cuando uno llega a este punto verdaderamente profundo, es decir, que este libro no tiene principio ni final, comprende que uno *es* el libro. Esto no quiere decir que uno se vuelve eterno, sino que este movimiento de la vida no tiene final. Entonces, es el universo. Entonces, es el cosmos. Entonces, es la totalidad.

¿Creen que he estado diciendo tonterías? Si alguien escuchara todo esto –alguien que fuera serio, desde luego–, ¿le sonaría tan extraordinariamente extravagante? Pero lo que estoy diciendo no es extravagante. Es lógico y muy claro, y puede ser expuesto en la Sorbona, en Harvard o en Delhi. Ello contendrá la esencia.

Valle de Rishi
19 de diciembre de 1982

Revelando la Fuente

J. KRISHNAMURTI (K): ¿Podamos sostener un diálogo acerca de algo que no sólo interesa a la mente occidental, sino también a la mente india que, quizás, ha reflexionado sobre estas cosas durante mucho más tiempo que el mundo occidental? Tomando en consideración a ambos, Oriente y Occidente, ¿qué piensa usted que podría ser de mayor significación? ¿Qué sería, según usted, lo perdurable, lo valioso?

PUPUL JAYAKAR (PJ): Señor, nuestras vidas son, en su mayor parte, sumamente inútiles.

K: Sí.

PJ: Y, a menos que uno descubra dentro de sí mismo, que es capaz de salirse de la inutilidad, jamás podrá dar un salto creativo. Señor, cuando la mente da un salto creativo, cualesquiera que sean las circunstancias, uno parece trascenderlas. Y eso ocurre cuando la mente no depende de nada y tiene cierto espacio, cierta percepción.

Durante los últimos meses me he estado preguntando cuál es la base de lo creativo.

K: No sé qué entiende usted por "creativo". Un artista dice que es creativo. Pero ¿llamaría usted creativa la actividad de un poeta, de un pensador, o incluso la de un científico que hace un nuevo descubrimiento?

PJ: Quizás.

K: Pero es una creatividad limitada.

PJ: Señor, ¿por qué introduce usted la palabra "limitada"?

K: Muy bien, no usemos la palabra "limitada". Usemos, en vez de eso, la palabra "parcial".

PJ: Pero, señor, no puedo introducir la palabra "parcial", ya que no conozco lo otro.

K: Es parcial porque no se relaciona con la vida diaria. Un científico puede descubrir cosas extraordinarias y, así, llamar "creativa" a su vida. Pero el más grande de los científicos puede llevar una vida muy mediocre.

PJ: Por eso yo no hablé de una acción creativa, sino...

K: ¿Sino de una mente creativa?

PJ: ...sino de un campo, una mente, una percepción que descansa en lo creativo.

K: Pienso que usted debería aclarar un poco la cuestión.

PJ: Usted jamás ha contestado ninguna de las preguntas acerca de la *base* de la manifestación. Tomémoslo en su nivel más simple: este "llegar a existir" de todas las cosas.

K: ¿De nacimiento, ya sea de un bebé, de un árbol o de un pájaro? ¿Pregunta usted cuál es el origen de toda la vida, tanto de la manifestada como de la no manifestada?

PJ: Sí. Quisiera, si es posible, investigar lo que usted acaba de decir: lo manifestado, lo no manifestado y lo premanifestado... Yo ni siquiera usaría la expresión "no manifestado".

K: ¿Estamos discutiendo este tema en un sentido tecnológico, científico, o estamos explorando algo que ni usted ni yo cono-

cemos? Un momento, quiero que quede claro. Porque, al fin y al cabo, conocemos acerca del nacimiento de un bebé. Sabemos cómo nace.

PJ: Podemos saber cómo nace, pero seguimos sin saber...

K: ¿Qué?

PJ: La cualidad de la vida que lo impregna. Señor, la realidad del nacimiento es muy diferente de la descripción del nacimiento.

K: Sí.

PJ: Y lo mismo es con todo.

K: La descripción no es la cosa. La explicación no es lo real.

PJ: Pero uno no puede vivir durante toda la vida sin investigar este "llegar a existir".

K: No entiendo muy bien lo que usted trata de comunicar. No estoy meramente poniendo obstáculos; de veras, no alcanzo a entenderle. ¿Podemos hablar acerca de cuál es el origen, el comienzo de toda vida, de toda existencia, sin tener que retroceder infinitamente más y más, sino tratando de descubrir o de dar con algo que es el principio de todas las cosas? ¿Entiende lo que quiero decir? Vea, muchas personas religiosas dicen: "Dios es el origen de todo". Pero "Dios" es tan sólo una palabra" y una palabra no comunica... ¿Sigue lo que estoy diciendo?

PJ: Sí.

K: En este momento, estamos interesados en el origen de toda la vida. Lo que hacemos, ¿es explorar realmente en profundidad –sin creencia alguna, sin ningún dogma, etc.– o sólo estamos sosteniendo un diálogo teórico en el que nos movemos

entre lo real y lo no real, y tratamos de investigar algo con el pensamiento? No sé si comprende lo que digo.

PJ: Comprendo lo que dice. Señor, nosotros hemos reducido la palabra "creativo" para indicar, como usted dijo, el acto de pintar, o de escribir un libro o de descubrir algo en la ciencia.

K: Correcto.

PJ: Pero, básicamente, todo el significado de un árbol, de un ser humano, de la tierra, del cielo...

K: El hombre se ha formulado esta pregunta...

PJ: Por supuesto, se la ha formulado.

K: Se ha preguntado cuál es el sentido y origen de todo esto.

PJ: Sí. ¿De dónde surge?

K: De eso se trata. Es lo que usted pregunta, ¿verdad? ¿Cuál es la *base* desde la que surge todo esto?

PJ: Sí.

K: ¿Cuál es el origen de toda la existencia, de toda la vida, de toda la acción? ¿Cómo investiga eso? ¿De qué modo lo aborda usted? ¿Cómo llegamos a investigar algo que requiere una libertad extraordinaria (y la palabra misma libertad implica amor) y una mente por completo y de manera absoluta libre de todo condicionamiento? Ello requiere esa característica mental que es tanto práctica como sensible y que contiene en sí la calidad de una gran compasión.

PJ: Yo no puedo empezar con eso.

K: No. ¿Cómo llegamos, pues, a ese punto y nos movemos a partir de ahí?

PJ: Señor, si lo plantea de ese modo, estoy atascada; no puedo moverme.

K: No, yo solo pregunto; no digo que debe ser así. ¿No es ése el proceso de la investigación?

PJ: Yo digo que esta pregunta aparece en mi mente y me gustaría moverme con ella.

K: Correcto.

PJ: Si digo que la mente puede inquirir sólo cuando es libre y, por lo tanto, ama, ¿qué puedo hacer?

K: No puede hacer nada. Pero, ¿cómo investiga una pregunta que el hombre se ha formulado durante millones de años? ¿Cómo investiga algo a lo que él le ha dado un nombre y después se satisfizo con eso? No es lo que nosotros estamos haciendo. Nos preguntamos cómo puede una mente investigar algo que debe ser extraordinario, que debe tener una cualidad no sólo de lo universal, de lo cósmico –si es que uno puede usar esa palabra–, sino que pertenece a un orden supremo. ¿Cómo comenzamos nuestra investigación? ¿Dónde comienza ésta? Si uno investiga con el pensamiento, eso no nos conduce muy lejos.

PJ: No. Usted preguntó: ¿Cómo empieza la investigación?

K: Sí, ¿cuál es la manera, cuál es el enfoque de una mente que desea investigar algo que no conoce y que le exige un grado extraordinario de sutileza, de orden, etc.? ¿Dónde comienzo?

PJ: Obviamente, dándome cuenta del desorden que hay dentro de mí.

K: Vea, Pupul, yo soy, a fin de cuentas, lo manifestado. He nacido. Soy un ser humano.

PJ: Sí, pero señor, es obvio que no puede haber otro punto de partida.

K: El mundo externo, el mundo interno. ¿Cuál es el criterio que mide lo externo y lo interno? ¿Qué es la medición? Deliberadamente, no uso la palabra "juicio", sino la palabra "medición".

PJ: Pero, ¿es necesario medir?

K: Si investigo dentro de mi mismo en un monasterio, puedo engañarme enormemente. Pero si tengo una medida –sólo déjeme usar esa palabra por el momento– de lo que realmente sucede en el mundo exterior a mí, si puedo observar todo eso sin ninguna distorsión, y si puedo ver y relacionar lo que sucede fuera, con lo que ocurre dentro, entonces veré que es un solo movimiento, que no son dos movimientos separados.

PJ: Señor, yo no estoy en un monasterio. Me encuentro en medio de la vida.

K: Correcto.

PJ: Y encontrándome en medio de la vida, veo la acción en diversos niveles, una acción que está tanto conectada conmigo como desconectada de mí. Y también veo mis respuestas internas a las acciones. Veo la capacidad que puedo haber adquirido a través de los años. Incluso he sido capaz de permanecer sin reaccionar a ello. Veo todo eso. Y me muevo dentro de eso y con eso.

K: Usted *es* eso. No diga "me muevo con eso".

PJ: Sí, soy eso.

K: Usted es eso.

PJ: Pero vea, es más fácil decir: "Soy eso", relacionándolo con

el movimiento interior. Verlo en relación con un movimiento exterior es mucho más difícil. Si usted me dice que soy todas las guerras que tienen lugar en el mundo, eso es para mí muy difícil de ver.

K: No. Pupul, somos responsables –en el más profundo sentido de la palabra– por todas las guerras que ocurren.

PJ: Sí, pero ésa es para mí una cosa distante. Usted tiene que entender que esa responsabilidad es una responsabilidad distante. Tal vez yo pueda decir: "Sí, soy responsable", si llevo la "responsabilidad" hasta su final mismo, hasta el significado último de todo ello; pero no puedo vincularlo de igual modo con lo que está dentro de mí.

K: De acuerdo.

PJ: Naturalmente, una respuesta interna es una respuesta viva.

K: Espero que mi siguiente pregunta no se desvíe de lo que estamos discutiendo. Quiero saber por qué no siente usted la responsabilidad total por las guerras, la brutalidad, las cosas terribles que están ocurriendo en el mundo. ¿Por qué no se siente totalmente responsable?

PJ: ¿De qué modo es uno responsable? ¿Por haber nacido?

K: No; pero toda mi forma de vivir, de pensar y actuar –como nacionalista, esto o aquello– ha contribuido al presente estado del mundo.

PJ: Usted lo está haciendo muy difícil. Un hombre comete un crimen sádico. Yo no puedo decir que soy responsable por ese crimen sádico.

K: Por supuesto que no.

PJ: Señor, cuando usted lo lleva hasta ese punto, es imposible para mí sentir la realidad de ello.

K: Dejemos eso por un momento. He formulado la pregunta. Déjela estar.

PJ: Sí, pienso que es mejor dejar eso. Pero investiguemos la base de la existencia que es el "ser" de la vida.

K: Sí, el "ser".

PJ: La única manera de investigar es penetrar dentro de uno, cualquier cosa que ello signifique.

K: Muy bien. Tomemos por el momento esas palabras: penetrar en toda la complejidad de uno mismo. Ahora bien, no puedo penetrar en ella como un observador externo, porque *soy* todo eso.

PJ: Sí, ello ni siquiera es lo que yo afirmo que soy.

K: Sí.

PJ: De modo que no afirmo; descubro, revelo.

K: Revelar, sí. "Revelar", mejor que "descubrir".

PJ: Revelo lo que soy. Y, al revelar lo que soy, comprendo que uno está revelando toda la existencia del hombre.

K: Sí.

PJ: Eso es posible verlo.

K: Sí, es muy simple.

PJ: Por lo tanto, en este viaje de revelación, las cosas superficiales son limpiadas por completo.

K: Eso es bastante sencillo.

PJ: Pero una vez que se terminó con lo superficial, tiene que limpiarse la habitación.

K: ¿No es importante también? ¿Quién limpia la habitación? ¿Qué significa eso: haber limpiado la habitación? ¿Entiende lo que pregunto? El limpiado, o la revelación, ¿implican un alejarse por completo de las reacciones superficiales, de los condicionamientos superficiales, y un intento de penetrar en la naturaleza del movimiento que condiciona a la mente?

PJ: Es obvio, Señor, uno no puede decir que ha limpiado la habitación y con eso se terminó...

K: Sí.

PJ: El polvo se junta nuevamente.

K: Correcto.

PJ: El limpiar es un movimiento que forma parte del vivir. Los elementos más groseros pueden, sin duda, ser eliminados. Es posible suprimir las cosas que son más evidentes, pero las más sutiles sobreviven en rincones a los que uno jamás ha podido llegar.

K: Sí, eso es cierto. Pero examinemos un poco más las cosas evidentes...

PJ: Usted sabe, Krishnaji, por ejemplo, la ambición...

K: Sí.

PJ: ...o la envidia...

K: Sí, y el odio. Pero, ¿puede uno estar realmente libre de odio? ¿Puede uno eliminarlo realmente? Investiguemos esto

un poco más. Estar libre de odio debe significar algo extraordinario. ¿Puede uno estar libre de todo sentido de agresión, de todo sentido de enemistad? No hay enemigo. El enemigo es uno.

PJ: Pero el odio es una cosa diferente.

K: Por eso quiero discutirlo.

PJ: Es diferente de la cualidad de agresión. Examinémoslo un poco, señor.

K: La agresión se relaciona con el odio, porque forma parte del mismo movimiento. Una nación agresiva o una persona agresiva, dañan inevitablemente a otra, y ese daño engendra odio.

PJ: Sí, por eso digo que están las cosas más groseras y están las cosas más sutiles. El odio... Cualquiera que haya conocido el odio sabe que el odio es algo muy poderoso y muy destructivo. Pero la agresión puede formar parte, hasta cierto punto, de nuestra naturaleza.

K: Sí, desde luego, forma parte...

PJ: Quizá forma parte de nuestra composición como seres humanos.

K: Sí, para sobrevivir y demás.

PJ: Uno puede ser más dogmático que otro; eso es agresión. Ser dogmático no es odio. Por eso establezco la distinción entre las cosas groseras que pueden ser limpiadas por completo y las...

K: Pero, ¿cómo sabe uno qué es lo grosero y qué es lo sutil? ¿Qué es la mente que dice que esto es...? Vamos, Pupul, muévase. Movámonos.

PJ: Por eso pienso que el único modo de moverse dentro de esto es ver que nada es trivial.

K: Que nada, que ninguna reacción...

PJ: ...es trivial.

K: Sí, que nada es trivial y que todas las cosas, todas las reacciones, tienen su origen en nuestro condicionamiento.

PJ: Señor, recientemente vi la fundición de una gran caldera de metal, una caldera de unos siete pies de diámetro. La más leve grieta –no importa cuán leve pudiera ser– habría resquebrajado la caldera. Y esto es exactamente así. No importa cuán leve, cuán sutil sea lo que obstruye la investigación, ésta se resquebraja.

K: Entiendo eso. ¿No me está usted diciendo que ello requiere gran adiestramiento, gran disciplina, gran atención, un sentido extraordinario de control, energía, y manos muy, muy sutiles, como las del alfarero que moldea alguna pieza maravillosa?

PJ: ¿No es así, acaso?

K: Oh, sí, lo requiere.

PJ: Y aquí es donde creo que uno toma la palabra que usted usa, la palabra "libre", y la interpreta en el sentido de cierta flaqueza de espíritu.

K: ¡Oh, no, no, no!

PJ: Por favor, prosigamos con esto...

K: Sí.

PJ: ...ya que es muy importante.

K: Eso no es flaqueza de espíritu. ¡Dios mío!

PJ: No, pero señor, eso puede significar para mí la no aceptación de ninguna autoridad, no sólo la autoridad en el reino de la psique, en el reino del espíritu. Puedo entenderlo como licencia y, por lo tanto, pensar que es innecesario hacer ciertas cosas.

K: Oh, no, no.

PJ: Quizá piense que puedo vivir una vida inútil, una vida trivial. Puedo pensar que eso simplemente no importa; puedo pensar que nada importa.

K: No, Pupul, no. Vea, la palabra misma "libertad", hasta donde lo entiendo, significa afecto, amor...

PJ: Y una disciplina tremenda. ¿Podríamos usar la palabra "disciplina"?

K: Sé que usted usa la palabra "disciplina", pero no estoy seguro...

PJ: Hablo de la "disciplina" como una exigencia de ese estado de alerta que lo trivial en ningún momento insinúa.

K: No, vea, el punto es éste: El estado de alerta, que es percepción, ¿necesita adiestramiento? ¿Necesita disciplina? Tenemos que comprender el significado de esa palabra "disciplina".

PJ: Señor, comúnmente entendemos por disciplina alguna clase de regimentación. Por ejemplo, si yo me sentara cada mañana con las piernas cruzadas mirando sin parpadear la pared, forzándome al mismo tiempo a no tener ni un solo pensamiento, eso sería considerado disciplina. Pero yo entiendo por "disciplina" el despertar de la mente para el hecho de que debe estar atenta a cada movimiento que se genera

dentro de ella misma. Señor, eso también es una disciplina.

K: No, Pupul, "disciplina", en sentido general, se vincula con adiestramiento, amoldamiento, imitación, coerción.

PJ: No, pero si hay diligencia... Señor, sin diligencia nada es posible. ¿Podemos, pues, descartar la palabra "disciplina" e introducir la palabra "diligencia"?

K: Espere, espere; vaya despacio. "Ser diligente" implica estar alerta a lo que uno está haciendo, a lo que está pensando, alerta a las propias reacciones.

PJ: Sí.

K: Y observar los actos que tienen lugar desde esas reacciones. Entonces, la pregunta es: En esa observación, en ese estado de alerta, ¿la acción es controlada, es puesta en una armazón?

PJ: No, obviamente no.

K: Lo que estoy objetando por completo –y, desde luego, esto se halla sujeto a discusión– es la palabra "disciplina".

PJ: Pero, señor, si me permite decirlo, usted se ha vuelto alérgico a esa palabra.

K: No, no soy alérgico; tengo una alergia, sí, pero no soy alérgico a esa palabra. *(Risas).*

PJ: No, señor, usted restringe el uso de esa palabra al mero significado de que algo es puesto en una armazón.

K: Sí, pero también sostengo que el acto mismo de aprender tiene su propia disciplina.

PJ: Sí. Pero ¿cómo llega a existir el acto de aprender? ¿Podemos, señor, volver un paso atrás? ¿Desde dónde surge la ne-

cesidad de observación? ¿Por qué debería yo observar?

K: Por una razón muy simple, o sea, para ver si es posible, para una mente humana, cambiar algo, cambiarse a sí misma, cambiar el mundo que está entrando en un área tan catastrófica.

PJ: Sí, pero señor, si comienzo con la premisa...

K: No, no, no es una premisa; *es* así.

PJ: Muy bien. Si comienzo allí, o si comienzo con el dolor, que es a menudo la verdadera base desde la cual uno comienza...

K: Sí.

PJ: La base es realmente el dolor. Pero creo que nos hemos alejado.

K: Sí, estaba llegando a eso mismo.

PJ: Volvamos, pues, a la pregunta.

K: Bien, empezamos inquiriendo sobre el origen, la base de toda la vida.

PJ: Sí.

K: Para investigar eso, uno debe investigar dentro de sí mismo, porque uno es la expresión de eso.

PJ: Sí.

K: Uno es la vida.

PJ: De acuerdo.

K: Ahora estamos tratando de discutir el origen de eso, y só-

lo puedo hacerlo comprendiéndome a mí mismo.

PJ: Sí.

K: Ahora bien, el "mí mismo" es terriblemente complejo. El "yo" es un complejo viviente; es una entidad confusa, desordenada. ¿Cómo abordamos un problema que es complejo, un problema que no es fácilmente diagnosticable? ¿Decimos: "Esto es bueno", "Esto es malo", "Eso debería ser", "Eso no debería ser"?

PJ: Pero, ¿no es, acaso, que encontramos el desorden porque empezamos con una atención que busca hallar a una entidad ordenada?

K: Yo no estoy buscando desorden ni orden. Estamos pasando por alto algo. Dije que el mundo está en desorden. Lo observo; veo que es así. Comienzo con eso.

PJ: Sí.

K: Hay desorden fuera y hay desorden dentro. Estoy en desorden. Dejémoslo ahí por el momento. Ahora bien, ¿cómo comprendo o llego a percibir el origen del desorden? Si empiezo a comprender el origen del desorden, puedo moverme cada vez a mayor profundidad en algo que puede ser un caos total pero que es orden total. ¿Entiende lo que quiero decir?

PJ: ¿No se llega a eso siendo uno lo más sencillo posible?

K: Sí, es lo que estoy tratando de decir.

PJ: Y yo poseo ciertos instrumentos de investigación: oídos, ojos, los demás sentidos...

K: Sí, pero uno no investiga con sus oídos o con sus ojos.

PJ: ¿No lo hace usted?

K: Un poquito, sí. Investigo cuando miro el mundo exterior que me rodea, o cuando leo algo. La pregunta es: ¿Miro dentro de mí mismo con mis ojos? Con mis ojos ópticos puedo verme en un espejo. Pero no puedo ver con esos ojos mi propia complejidad. Debo darme cuenta sensiblemente, sin opción alguna, de esta condición.

PJ: ¿Por qué dice usted, señor, que no puede darse cuenta con sus ojos?

K: ¿Qué entiende usted por "con sus ojos"? ¿Quiere decir el ojo interno?

PJ: No. Hay una manera de mirar fuera y hay una manera de mirar dentro, una manera de escuchar dentro.

K: Usted tiene que ser muy cuidadosa aquí, porque esto es engañoso.

PJ: Examinémoslo. ¿Hay algún otro modo?

K: Sí, pienso que lo hay.

PJ: Investiguemos el otro modo, señor. El ojo, el oído, ¿no forman parte del otro modo?

K: ¿Respirar? ¿Oír? ¿Ver? ¿Sentir? Ésas son, de hecho, respuestas sensorias, ¿no es así? Yo veo ese color, oigo ese ruido, gusto algo, etc. Todas ésas son respuestas sensorias.

PJ: Sí. Pero, ¿no hay un ver la ira –una reacción de ira–, un escuchar una reacción de ira?

K: ¿Usted escucha con sus oídos la ira, o la observa?

PJ: ¿Cómo observa uno la ira?

K: Cuando está iracundo, mira la causa y el efecto de la ira.

PJ: Cuando uno está iracundo, no puede...

K: Sí, no puede en ese instante. Por lo tanto, más tarde...

PJ: ...uno ve la naturaleza de la mente que ha estado en una situación de ira. Pero, señor, la palabra que usted usa es "ver". Dice que "ve" la naturaleza de la mente...

K: Entiendo lo que está preguntando. Pregunta: El acto mismo de escuchar, el acto mismo de percibir internamente, ¿son realizados por los ojos? O sea, ¿vemos, oímos –internamente– con nuestros ojos y con nuestros oídos sensorios?

PJ: Vea, señor, si uno lo plantea de ese modo, jamás llegará al punto, porque el oído sensorio es tan usado para escuchar lo externo, que jamás comprenderá qué es escuchar lo interno.

K: ¿Pero ayudaría si habláramos acerca de la percepción?

PJ: No, señor; yo digo que ayudaría si usted hablara acerca del ver, acerca del escuchar, con el ojo y con el oído, porque hay un ver y escuchar con el ojo y el oído.

K: Espere un momento. Yo escucho que usted hace esa afirmación. He comprendido las palabras y veo el significado de lo que usted está diciendo. ¿Correcto?

PJ: Sí.

K: Pero el significado profundo...

PJ: Eso también ha ocurrido, señor. Mientras le estoy escuchando y viendo, también escucho y veo mi propia mente, el campo de mi mente.

K: No.

PJ: Entonces, ¿qué es lo que ocurre?

K: ¿Quién escucha?

PJ: Hay un escuchar. No digo *quién* escucha.

K: Pero un momento, Pupul, en este punto tenemos que ser claros. Investiguémoslo un poco más cuidadosamente.

PJ: Tomemos el acto en que uno está totalmente atento. ¿Cuál es el estado de la mente en ese acto de estar totalmente atento?

K: ¿Cuál es la naturaleza de la acción que nace de una atención completa? Lo contestaré. Pero, para responder a esa pregunta, uno debe primero comprender qué entendemos por atención completa. La atención no es concentración. Creo que eso está claro.

PJ: No, señor, no lo está.

K: Vea, Pupul, éste no es un caso de mero acuerdo o desacuerdo. Quiero ser claro sobre ese punto.

PJ: Desde luego, señor, la atención no es concentración.

K: La atención implica que no hay un centro desde el cual uno esté atendiendo.

PJ: No, por supuesto que no.

K: No se limite a decir: "Por supuesto que no"; vea, por favor, lo que eso implica.

PJ: Señor, quisiera preguntarle una cosa: ¿Seguimos quitando el polvo a la periferia?

K: No, no, yo no quiero quitar el polvo a la periferia.

PJ: Si no hace eso, entonces, cuando formula esa pregunta no puedo comprender.

K: Quiero ser claro, eso es todo.

PJ: A menos que yo comprenda qué es la atención, ni siquiera puedo dar el primer paso.

K: No, por eso quiero que haya claridad. ¿Qué significa la atención, o sea, el atender completamente?

PJ: "Atender completamente" implica que el "yo" no está ahí.

K: Sí, eso es lo real. Cuando hay atención no hay "yo". No es un estado de "yo estoy prestando atención", sino sólo el estado de una mente por completo atenta.

PJ: Con todos los sentidos...

K: Con todos los sentidos y todo el cuerpo.

PJ: Todo el ser está despierto, si puedo expresarlo así.

K: Sí, puede usar esa palabra.

PJ: Y si uno se halla en ese estado, cuando todo el ser está despierto, entonces puede escuchar, puede observar; puede proseguir desde allí.

K: Usted parece salirse otra vez del tema. Quiero investigar en mí mismo, ¿correcto? Eso es lo que estamos diciendo. Porque "yo mismo " soy la vida, y si he de investigar lo que soy, mi investigación tiene que ser correcta, exacta, sin distorsión alguna. Sólo entonces puedo dar con *la base*, con el principio de toda la vida. Sólo entonces puede ser descubierto, revelado el origen.

PJ: Si empezamos desde allí, encontraremos que el "yo" se encuentra ahí en el primer paso.

K: Sí. El primer paso es ver claramente, oír claramente.

PJ: Pero el "yo" está ahí...

K: Sí, por supuesto.

PJ: Está el observador...

K: ...y lo observado. Ahora, espere un momento, Pupul, no se aleje de eso. Sé que están el observador y lo observado. Entonces, investigo si es realmente así. Hasta ahora lo he dado por hecho.

PJ: Obviamente, señor, cuando empiezo a investigar, empiezo con el observador.

K: Sí. Empiezo con el observador.

PJ: Ahora usted ha introducido en mi mente ese pensamiento, esa duda, y me pregunto: "¿Existe el observador?"

K: ¿Hay un observador aparte de lo observado?

PJ: Teniendo esa pregunta dentro de mí, busco al observador.

K: Sí. ¿Quién es el observador? Examinemos esto despacio. Porque si comprendo al observador, entonces tal vez el observador pueda ver la falsedad de la división entre el observador y lo observado.

PJ: *¿Quién* es el que verá?

K: La cuestión no es quién verá, sino la percepción de lo verdadero. Lo que importa es la percepción, no quién ve.

PJ: Entonces, el ver la verdad acerca del observador, pondrá fin al estado de división.

K: Sí, eso es lo que he dicho mil veces.

PJ: Sí, en este instante es así.

K: Prosiga. ¿Qué está tratando de decir?

PJ: Lo que digo es que la diligencia o la disciplina es necesaria a fin de que la investigación tenga vida dentro de uno.

K: Eso no requiere adiestramiento.

PJ: No hablo de adiestramiento. Uso la palabra "disciplina" sin introducir la palabra "adiestramiento". Digo que no puedo esperar tener una comprensión de lo que usted dice, a menos que la mente esté despierta y sea diligente al respecto.

K: Prosiga.

PJ: Usted no puede negar esto.

K: No. Tiene que ser diligente; tiene que estar alerta; tiene que ser atenta, sutil, vacilante en su búsqueda. Yo sólo puedo investigar dentro de mí mismo por medio de mis reacciones: mi manera de pensar, de actuar, el modo como respondo al entorno, como observo mi relación con otro.

PJ: Yo encuentro que cuando empiezo a observarme a mí misma, las respuestas y reacciones son rápidas, confusas, continuas.

K: Lo sé; son contradictorias y demás.

PJ: En el observar mismo, aparece cierto espacio.

K: Sí, cierto espacio, cierto orden.

PJ: Eso es sólo el comienzo, señor.

K: Lo sé. ¿Por qué permanecer "en el comienzo"? Pupul, me gustaría formular unas preguntas: ¿Es necesario pasar por to-

do esto? ¿Es necesario que yo vigile mis acciones, mis reacciones, mis respuestas? ¿Es necesario que observe, diligentemente, mi relación con otro? ¿Debo pasar por todo esto? ¿O...?

PJ: El hecho es, señor, que uno *tiene* que pasar por todo esto.

K: Puede que uno haya pasado por todo esto porque ha aceptado ese modelo.

PJ: No.

K: Espere sólo un momento. Usted ve que eso es lo que todos hemos hecho: los pensadores, los sanyasis, los monjes, y...

PJ: ...y Krishnamurti.

K: No estoy seguro. Espere... quiero discutir este punto seriamente.

PJ: O en los pasados treinta años usted dio un salto, o...

K: Un momento, Pupul. Considerémoslo. Hemos aceptado este modelo de examen, análisis e investigación. Hemos aceptado estas reacciones, les hemos prestado atención. Hemos vigilado el "yo", etc. Ahora bien, en esto hay algo que resuena con una nota falsa, al menos para mí.

PJ: Usted quiere decir que una persona atrapada en toda la confusión de la existencia...

K: Pupul, esa persona ni siquiera escuchará todo esto.

PJ: Tiene que haber espacio para poder escuchar.

K: Sí.

PJ: ¿Cómo surge ese espacio?

K: Uno sufre. Ahora bien, puede decir: "Debo descubrir por qué sufro", o decir meramente: "Dios existe, y eso me consuela".

PJ: No, señor. Usted pregunta: ¿Es necesario pasar por todo esto?

K: Sí, eso es lo que pregunto, porque pienso que puede ser innecesario.

PJ: Entonces muéstreme cómo.

K: Espere, se lo mostraré. Examinémoslo. A su diligente vigilar las propias reacciones lo llamaremos, por el momento, el proceso analítico de investigación. Ahora bien, este proceso analítico de investigación propia, este vigilar constante, el hombre lo ha llevado a cabo durante miles de años.

PJ: No es así. Él ha hecho algo por completo diferente.

K: ¿Qué ha hecho de diferente?

PJ: Ha mirado su mente y ha tratado de reprimir...

K: ¡Ah!, ya lo ve, eso forma parte del modelo. Reprimir, escapar, sustituir, trascender... todo eso está dentro de la armazón.

PJ: Eso no es lo mismo que observar sin hacer nada respecto de la observación.

K: No, Pupul, si puedo señalarlo –tal vez esté equivocado–, usted no está contestando mi pregunta: ¿Debo pasar por todo esto?

PJ: Vea, la palabra "debo" es una muy...

K: De acuerdo, no usaré la palabra "debo", pero la pregunta permanece. ¿Es necesario, es imperativo, es esencial que yo pase por todo esto?

PJ: No, pero ¿trata usted de decir que, desde el interior del caos, puede saltar a un estado de total ausencia de caos?

K: No, yo no lo expresaría así.

PJ: Entonces, ¿qué es lo que está diciendo?

K: No. Espere un momento. Digo, muy claramente, que la humanidad ha pasado por este proceso; ése ha sido el patrón de nuestra existencia. Desde luego, algunos han pasado por el proceso más diligentemente, sacrificándolo todo, inquiriendo, analizando, investigando, etc. Uno también hace esto, y al final de todo, puede que no sea más que una entidad muerta.

PJ: No, puede no ser así.

K: Puede no serlo. Vea, Pupul, muy pocos –muy, muy pocos– se han salido de ello.

PJ: Sí, por eso digo que puede no ser así. Pero, señor, usted dice que todo este proceso no es necesario.

K: Lo sé. Su planteo es, entonces: Si ese proceso no es necesario, muéstreme el otro.

PJ: Sí, muéstreme el otro.

K: Se lo mostraré. Pero primero salgamos de eso.

PJ: Vea, señor...

K: ¡Espere, espere, espere! Se lo mostraré.

PJ: Pero mire lo que está pidiendo.

K: Lo sé.

PJ: Si salgo de esto, lo otro ya está ahí.

K: Por supuesto. Salga. Es lo que estoy diciendo. No emplee tiempo para abrirse paso por todo esto.

PJ: No, ¿pero qué se entiende por "salgamos de ello"?

K: Le diré qué entiendo yo. Déjeme hablar un poco. Reconozco o percibo –cualquiera sea la palabra que uno use– que el hombre ha tratado este proceso de observación introspectiva, de diligencia, etc., durante un millón de años; lo ha hecho de diferentes maneras y, por alguna razón, al final de ello la mente no está clara. Veo esto muy nítidamente. Veo que, de una u otra manera, este movimiento es muy, muy superficial. Ahora bien, ¿puede usted escuchar esta declaración de que todo el proceso es superficial, y ver realmente su verdad? Si lo hace, eso significa que su mente desordenada se halla ahora quieta; está escuchando para descubrir. Su mente tradicional, confusa, ahora no sólo dice que usted está acostumbrada a esta diligente observación de todas sus actividades, sino también que todo el proceso es realmente muy superficial. Una vez que usted ve esta verdad, se encuentra fuera de ello. Es como desechar algo absolutamente sin sentido.

Espere; déjeme exponerlo de otro modo. Mi mente es desordenada. Mi vida es desordenada. Viene usted y dice: "Sea diligente; esté alerta a sus acciones, a sus pensamientos, a su relación con todo". Dice: "Esté alerta todo el tiempo". Y yo digo que eso es imposible, porque mi mente no me permitirá sostener esa diligencia todo el tiempo. Ella no es diligente; es negligente, y yo lucho entre lo uno y lo otro.

PJ: Pero, ¿quiere usted decir, Krishnaji, que una mente que no es capaz de observar...?

K: No. Digo que una mente dispuesta a escuchar...

PJ: Por favor, señor, escúcheme. ¿Piensa que una mente puede hallarse en ese estado de escuchar?

K: Eso es muy simple.

PJ: ¿Lo es?

K: Sí. Yo digo: Sólo escuche una historia que le estoy contando. Usted se halla interesada. Su mente está quieta; usted se siente ansiosa, quiere ver de qué trata la historia, etc.

PJ: Lo lamento, señor. No ocurre de ese modo.

K: ¿No?

PJ: No.

K: Un momento. No diga no. Yo le pido, Pupul, que escuche lo que estoy diciendo.

PJ: Escucho.

K: No. Espere, espere. Escuche. Voy a explicar qué entiendo por escuchar.

PJ: Sí.

K: Por "escuchar" entiendo no sólo el escuchar con el oído sensorio, sino el escuchar con el oído que no tiene movimiento alguno. *Eso* es verdaderamente escuchar.

Escuchar no es traducir lo que oímos; escuchar no es comparar; escuchar no es tratar de averiguar. Escuchar es algo completo. Ahora bien, cuando uno escucha completamente, sin ningún movimiento, a un hombre que viene y dice: "No pase por todo este diligente proceso, porque eso es falso, porque eso es superficial", ¿qué ocurre? ¿Qué ocurre si uno escucha la verdad de esta declaración?

¿Qué ocurre, de hecho, cuando uno ve algo verdadero?

Y bien, este proceso diligente exige mucho tiempo. ¿Correcto? No dispongo de tiempo. Mi vida es corta. Tengo muchísimos problemas, y este hombre agrega otro: ser diligente. Y yo digo: "Por favor, me siento agotado; estoy cansado de problemas, y usted ha introducido otro problema". Por lo tanto, el hombre dice: "Sé que usted tiene muchos problemas que se relacionan entre sí. Olvide sus problemas por el momento y escúcheme. Eso es todo".

PJ: No, usted está hablando de una mente que ya es madura. Una mente semejante, mientras escucha una declaración como ésta...

K: Vea, Pupul, hemos vuelto tan inmaduras a nuestras mentes, que somos incapaces de escuchar nada.

PJ: Pero Krishnaji, usted empieza haciendo que las cosas sean imposibles.

K: Por supuesto. Ver la verdad, ver que uno ha descubierto algo imposible... Eso tiene una tremenda...

PJ: ¿Puedo encontrar la energía que se necesita?

K: Sí.

PJ: ¿Puedo encontrar la energía para habérmelas con algo imposible?

K: De eso se trata. Este asunto diligente ha sido posible. Yo digo que eso es algo trivial.

PJ: Le pregunto: ¿Qué es la mente capaz de habérselas con una declaración imposible como ésa? ¿Qué es esa mente?

K: Es muy sencillo. Aquello que es totalmente imposible es inexistente. Nosotros pensamos que todo es posible. Lo estoy captando...

PJ: Vea a lo que está llegando, señor. Dice que esa mente care-

ce de existencia. Por lo tanto, con una mente que no existe...

K: ¡No, no! Mire, Pupulji, un momento. ¿Podemos ambos, usted y yo, concordar, aunque seá de manera transitoria, en que este proceso diligente no nos lleva, en realidad, a ninguna parte? ¿Podemos ver que este proceso nos ha conducido a diversas actividades –algunas de las cuales quizá sean beneficiosas–, pero que este proceso, esta indagación que dice: "Debo llegar hasta el origen mismo de las cosas", no es el camino?

PJ: Sí, obviamente. Yo aceptaría eso.

K: Es todo. Si usted acepta que no es por medio de una percepción diligente...

PJ: Pero, señor, aun para llegar a un punto en que digo que no es así...

K: ¿Qué le ha ocurrido a una mente que dice que esto es demasiado trivial, demasiado superficial? ¿Cuál es, entonces, la calidad de su mente?

PJ: Sé lo que usted está tratando de decir, señor.

K: No, responda a mi pregunta. ¿Cuál es la calidad de una mente que ha estado atrapada en el proceso de la investigación diligente, cuando ve que el proceso en que ha estado atrapada carece de valor profundo, fundamental? Este proceso diligente no nos llevará a comprender o a revelar el origen, ni nos ayudará a dar con él. Este proceso requiere un tiempo excesivo. Lo otro puede no requerir tiempo en absoluto.

PJ: Pero considere el peligro de lo que está diciendo. El peligro es que no me interesaré en limpiar la habitación.

K: No. Estoy investigando dentro de mí mismo. Esa investigación exige, por su propia índole, que la mente y el corazón, la totalidad de mi existencia, sea ordenada.

PJ: Usted empieza con lo imposible.

K: *(Con gran energía).* ¡Por supuesto!, Pupul, empiezo con lo imposible, de lo contrario... Pupul, ¿qué es lo posible? Usted ha hecho todo lo que es posible.

PJ: No, Señor.

K: No, no. *El hombre* ha hecho todo lo que es posible: ha ayunado, se ha sacrificado, lo ha hecho todo para encontrar el origen de las cosas. Ha hecho todo lo que ha sido posible, y eso no lo ha llevado a ninguna parte. Ha conducido a la obtención de ciertos beneficios, sociales y demás. Y también ha conducido a incontables desgracias para la humanidad. Así, pues, esa persona me dice que este proceso diligente exige demasiado tiempo y que, por lo tanto, uno queda atado al tiempo. Me dice que, en tanto esté haciendo esto, sólo estoy arañando la superficie. La superficie puede ser la cosa más extraordinaria, placentera y ennoblecedora, pero es tan sólo la superficie. Si usted admite... no, no si meramente lo admite, sino que de veras ve, percibe en su sangre, por decirlo así, que esto es falso, ya se habrá salido de algo que es común, ordinario, y habrá penetrado en algo que es extraordinario.

Y no estamos dispuestos a hacer eso. Queremos pasar por todo esto. Lo tratamos como el aprendizaje de un idioma. El aprendizaje de un idioma, la disciplina, la atención y demás, son cosas necesarias. Y nosotros transferimos la misma mentalidad a lo otro. Eso es lo que yo objeto.

PJ: Yo dejo a un lado lo otro.

K: Ajá. Esto no es un juego que estamos jugando.

PJ: No, yo no estoy jugando un juego. Uno deja a un lado lo otro.

K: Eso significa... tenga cuidado, Pupul...

PJ: Significa que este ver, este escuchar, se halla en el final, si es que puedo expresarlo así.

K: ¿Y eso qué significa? Que el movimiento de diligencia se ha detenido, ¿correcto? Por supuesto. Si eso es falso, ha desaparecido. ¿Qué le ha ocurrido, pues, a la mente, a la mente que ha sido atrapada en la investigación diligente, etc., todo lo cual se halla atado al tiempo y ha sido visto por mí como totalmente superficial? ¿Cuál es el estado de mi mente? ¿De acuerdo? Es una mente fresca, totalmente nueva. Y una mente así es necesaria para investigar, para revelar el origen.

Si yo hablara de este modo a un hombre muy disciplinado, "religioso", él ni siquiera se molestaría en escuchar. Diría: "Todo esto no tiene sentido". Pero usted, en nuestro diálogo, dice: "Investiguémoslo" y, así, se pone en situación de escuchar. Descubre.

¿Podría usted, querría llegar tan lejos como eso?

PJ: Vea, tan pronto el movimiento termina...

K: No, le pregunto: ¿Querría usted llegar tan lejos como para ver el hecho de que una mente semejante no puede tener ninguna clase de dependencia, ninguna clase de apego?

PJ: Sí, veo eso. Señor, todo aquello de que usted ha hablado es el movimiento del devenir.

K: Correcto, es así. Todo eso es la perpetuación del "yo" en una forma diferente, en una malla diferente de palabras. Vea, si usted me dice esto, yo querré encontrar la fuente. Y, cuando comienzo a descubrir la fuente –lo cual es, para mí, una pasión– querré descubrir, querré revelar el origen de toda la vida. Cuando existe esa revelación de los orígenes, entonces mi vida, mis acciones, todo es diferente.

Por eso veo que la comprensión del proceso diligente es un hecho que exige muchísimo tiempo y que, por ende, es destructi-

vo. Puede ser necesario para aprender una técnica, pero esto no es una técnica que debamos aprender. *(Larga pausa).*

PJ: Señor, usted tiene una mente antigua, una mente de una gran antigüedad.

K: ¿Qué?

PJ: Usted tiene una mente antigua, "antigua" en el sentido de que contiene la totalidad de lo humano...

K: Vea, Pupul, por eso es importante comprender que uno es el mundo.

PJ: Nadie más que usted haría esa clase de declaración.

K: Y uno debe hacerla. De lo contrario, cuando usted ve toda la destrucción, la brutalidad, las matanzas, las guerras... todas las formas de violencia que jamás han tenido fin, ¿dónde se encuentra? Un hombre que amara no sería "inglés" o "israelí" o "árabe", etc. Un hombre que amara no podría matar a otro. Yo veo que este proceso ha estado prosiguiendo durante miles y miles de años... todo el mundo tratando de *devenir* esto o lo otro. Y todos los diligentes trabajadores religiosos están ayudando al hombre en este sentido: para que alcance la iluminación, para que alcance el esclarecimento. ¡Es tan absurdo!

PJ: Con usted, señor, todo el movimiento de lo que estaba latente, ha llegado a su fin.

K: Eso implica *(ríe)* que la "diligencia" ha llegado a su fin. Pupul, no convirtamos esto en algún tipo de comprensión elitista. Cualquier persona que preste atención, que quiera oír, que sea apasionada, que no se limite a considerar esto de manera casual y que diga, en serio, de veras: "Debo descubrir la fuente de la vida", escuchará. No me escuchará "a mí"; simplemente, escuchará. Ello está en el aire.

Brockwood Park
21 de junio de 1982

El Cerebro, la Mente, el Vacío

PUPUL JAYAKAR (PJ): Señor, hace poco, en uno de los periódicos, leí la noticia de que habían lanzado un navío espacial que viajaría por los espacios exteriores del universo. Esta nave formaría parte del universo, y el viaje no terminaría jamás, ya que no habría fricción ni tiempo involucrados.

J. KRISHNAMURTI (K): Sí.

PJ: Mi pregunta es: ¿Hay dentro del ser, del cerebro humano, de la mente humana –llámelo como quiera–, hay dentro de las cosas, ya sea del hombre, del árbol, de la naturaleza, algo que sea un espacio sin fin, una imagen reflejada de esa inmensidad que existe?

K: ¿Usted pregunta –si puedo repetir lo que ha dicho– si hay o puede haber, dentro del cerebro humano, un espacio infinito, una eternidad fuera del tiempo? Yo quisiera distinguir entre el cerebro y la mente. Vea, podemos especular muchísimo, como lo han hecho los filósofos, pero esa especulación no es la realidad.

PJ: No, pero si uno no postula algo, ni siquiera puede...

K: No. Quiero ser claro en este punto. Ahora, en nuestra conversación, ¿estamos especulando y teorizando, o realmente tratamos de descubrir si dentro de nosotros mismos hay algo inmenso, si existe, de hecho, un movimiento que no es del tiempo, sino que es eterno?

PJ: ¿Cómo empieza uno a investigar? ¿Empieza por examinar o plantear la pregunta? Si uno no plantea la pregunta...

K: La hemos planteado.

PJ: Entonces, lo que surge de ello, especulación o examen, depende de cómo uno lo aborda; pero la pregunta debe ser planteada.

K: Hemos expresado la pregunta: ¿Puede el cerebro comprender la verdad acerca de si la eternidad existe o no? Ésa es la pregunta, ¿correcto?

PJ: Sí.

K: Ahora, usted pregunta: ¿Cómo empieza uno a investigar eso? ¿Cómo empieza a tantear, suavemente, con cierta vacilación, su camino en esta pregunta verdaderamente fundamental? Si el hombre está por siempre atado al tiempo, o si el cerebro puede lograr, en sí mismo -no imaginariamente, no románticamente, sino de hecho- un estado de eternidad, es un interrogante que el hombre se ha estado formulando durante miles de años. Y ésa es la pregunta que también nos formulamos.

PJ: Usted comenzó trazando una distinción entre el corazón y la mente.

K: Sí.

PJ: ¿Podría por favor, explicarlo en detalle?

K: En primer lugar, decimos que el cerebro, o al menos cierta parte de él se halla condicionada. Ese condicionamiento tiene su origen en la experiencia; es conocimiento y memoria. Y, como la experiencia, el conocimiento y la memoria son limitados, el pensamiento es limitado.

PJ: Sí.

K: Y bien, nosotros hemos estado funcionando en el área del pensamiento.

PJ: De acuerdo.

K: Y para descubrir algo nuevo, tiene que haber, al menos transitoriamente, un período en el que el pensamiento no se mueva, que se mantenga en suspenso.

PJ: El cerebro es una cosa material.

K: Sí.

PJ: Tiene su propia actividad.

K: Sí, tiene su actividad propia no impuesta por el pensamiento.

PJ: Pero durante siglos, la operación del cerebro ha sido la operación del pensamiento.

K: Eso es todo. Es lo que estamos diciendo, o sea, que todo el movimiento del cerebro –al menos esa parte que hemos usado– está condicionada por el pensamiento; y el pensamiento es siempre limitado y, por ende, se halla condicionado por el conflicto. Lo que es limitado debe, por fuerza, generar división.

PJ: ¿Qué es la mente, entonces?

K: La mente es una dimensión por completo distinta que no tiene contacto con el pensamiento. Déjeme explicarlo. El cerebro –la parte del cerebro que ha estado funcionando como un instrumento del pensar– ha sido condicionada, y en tanto esa parte del cerebro permanezca en ese estado, no hay comunicación con la mente. Cuando ese condicionamiento no existe, entonces esa mente, que se encuentra en una dimensión por completo distinta, se comunica con el cerebro y actúa usando el pensamiento.

PJ: Pero usted ya ha postulado...

K: ¡Oh, claramente!

PJ: ...un estado fuera del reino del pensamiento.

K: Eso es correcto: fuera. Y, por lo tanto, fuera del reino del...

PJ: ...tiempo.

K: Sí, del tiempo.

PJ: Puesto que el tiempo parece ser el núcleo esencial de este problema...

K: El tiempo y el pensamiento.

PJ: El pensamiento es un producto del tiempo. Quiero decir que, en cierto sentido, el pensamiento es tiempo.

K: De eso se trata, es lo que realmente importa. ¿Lo que usted quiere decir, entonces, es por dónde empieza uno?

PJ: No, no. Quizá podríamos investigar todo este asunto de la corriente del tiempo, y en qué instante es posible la interceptación...

K: ¿Qué entiende usted por "interceptación"? No capto muy bien el uso de esa palabra. ¿Quién intercepta?

PJ: No hablo de un interceptor, sino de la corriente...

K: La terminación de ella.

PJ: Yo iba a usar otra palabra, pero uno, podría usar la palabra "terminación".

K: Usemos palabras más simples.

PJ: El tiempo procede de un pasado inmemorial.

K: Sí, el tiempo, que es pensamiento.

PJ: El pensamiento también procede de un pasado inmemorial, y se proyecta hacia un futuro, el cual también es eterno.

K: Desde el punto de vista del pensamiento.

PJ: Eterno.

K: ¡No! El futuro está condicionado por el pasado –como una psique humana–.

PJ: Sí. Por lo tanto, a menos que la civilización humana, que la cultura humana llegue a su fin, a menos que el ser humano deje de estar...

K: ...deje de estar condicionado, ¿correcto?

PJ: Sí, pero uno seguirá usando el pensamiento.

K: No.

PJ: El contenido experimentará un cambio, pero el mecanismo del pensamiento continuará.

K: Bien, expresémoslo de este modo. El pensamiento es el instrumento principal que tenemos. ¿De acuerdo?

PJ: Sí.

K: Miles de años de múltiples esfuerzos y acciones no sólo han embotado ese instrumento, sino que ese instrumento también ha alcanzado su límite. El pensamiento-tiempo es limitado, está condicionado, dividido, y se halla en un estado perpetuo de agitación. Ahora bien, ¿puede eso terminar? Ésa es la pregunta.

PJ: Entonces, ese movimiento del pasado como pensamiento, como el ayer...

K: Como el hoy.

PJ: ¿Qué es el "hoy"?

K: El "hoy" es el movimiento del pasado que se modifica –la memoria–. Somos un haz de recuerdos.

PJ: Eso es cierto, pero el contacto con el tiempo...

K: ¿Qué entiende usted por "contacto con el tiempo"? *El tiempo es pensamiento.*

PJ: Pero el contacto con el tiempo, como proceso psicológico, está en el presente, ¿no es así?

K: Pupul, seamos muy cuidadosos. El tiempo es pensamiento. No separemos el tiempo como si fuera algo diferente del pensamiento. Es tiempo-pensamiento.

PJ: Sí. Yo estoy usando el pasado, el presente y el futuro...

K: ¿Pregunta usted qué es el "ahora"?

PJ: Es la "interceptación" de que estoy hablando. Permítame usar mi palabra hasta que yo la dé por eliminada.

K: Muy bien, muy bien; "interceptación", pero no la entiendo bien.

PJ: Interceptación es "contacto con", contacto con el hecho.

K: Contacto con el hecho de que todo el movimiento del pensar...

PJ: Ni siquiera eso. Sólo contacto con "lo que es".

K: O sea, el "ahora".

PJ: El cual es todo lo que es. Su declaración de hace un momento y mi acción de escucharla, constituyen el contacto con "lo que es".

K: ¿Puedo expresarlo de modo que yo lo comprenda? El pasado, el presente y el futuro, implican un proceso de tiempo-pensamiento. ¿Cómo se da uno cuenta de eso? ¿Cómo llega a ver esa verdad, ese hecho?

PJ: No, señor, existe una cosa como el toque táctil.

K: Sí, el tacto. ¿Cómo toca usted esto? ¿Cómo –para usar sus palabras– entra en contacto con este hecho de que uno es toda una serie de recuerdos que son tiempo-pensamiento?

PJ: No, seamos más concretos. Que voy a marcharme esta tarde y que quizá le esté abandonando, es un pensamiento.

K: No es un pensamiento; es una realidad.

PJ: Una realidad, sí; pero a causa de ello hay cierta pena de tener que dejarlo, y para disimular el hecho acuden elementos emocionales, psicológicos.

K: Sí, y entonces, ¿qué?

PJ: Entonces, ¿qué es lo que debe ser contactado? No el hecho de que me voy...

K: Sino ¿qué?

PJ: Sino esta pena.

K: ¿La pena? Entiendo. Usted pregunta: La pena de siglos, de un millar de años, la pena de la soledad, del dolor, de la aflic-

ción, la angustia, la ansiedad y todo eso, ¿está separado del "yo" que lo siente?

PJ: Puede no estar separado.

K: *(Categórico)* Eso soy yo.

PJ: ¿Cómo puedo yo tocar eso?

K: No entiendo del todo su uso de la expresión: "¿cómo puedo *yo* tocar eso?"

PJ: Señor, eso se encuentra tan sólo en el presente...

K: Veo lo que quiere decir.

PJ: Sólo en el presente se asienta todo este edificio.

K: Eso es lo que dije. El "ahora" contiene el pasado, el presente y el futuro.

PJ: Sí.

K: Espere, entendamos esto. El presente es la totalidad del pasado y del futuro.

PJ: Sí.

K: *Esto es el presente.* El presente soy yo con todos los recuerdos de un millar de años, y esos mil años están siendo modificados todo el tiempo. Todo eso es el "ahora", el presente.

PJ: Pero el presente tampoco es algo estático. Se termina antes...

K: Por supuesto, por supuesto. Apenas usted ha dicho eso, el presente pasó.

PJ: Pasó. Entonces, ¿qué es lo que uno ve realmente, qué es lo que realmente observa?

K: Uno observa realmente el hecho...

PJ: ¿Qué hecho?

K: El hecho –espere un instante– de que el presente es el movimiento total del tiempo y del pensamiento. Uno ve, realmente, la verdad de eso. Tiene –no usemos la palabra "ver"– un discernimiento directo, una percepción instantánea en el hecho de que el "ahora" es la totalidad del tiempo y del pensamiento.

PJ: Esa percepción, ¿emana del cerebro?

K: Esa percepción surge al percibir con los ojos, etc., o es un discernimiento directo que nada tiene que ver con el tiempo y el pensamiento.

PJ: ¿Pero se origina dentro del cerebro?

K: ¿O se origina fuera del cerebro? Ésa es su pregunta, ¿verdad?

PJ: Sí, eso es muy importante.

K: Lo sé; por eso quiero ser claro. ¿Está dentro de la esfera del cerebro, o ese discernimiento surge cuando estamos libres del condicionamiento, el cual constituye la operación de la mente? Esa libertad es inteligencia suprema, ¿entiende?

PJ: No, no entiendo.

K: Seamos claros. El cerebro está condicionado por el tiempo y el pensamiento, el tiempo-pensamiento. En tanto ese condicionamiento subsista, el discernimiento directo es imposible. Uno puede tener un discernimiento ocasional en algo, pero eso no es discernimiento puro, el cual implica la comprensión de

la totalidad de las cosas. No es tiempo-pensamiento, es la percepción instantánea de lo completo. Por lo tanto, ese discernimiento forma parte de un cerebro que se halla en una dimensión diferente.

PJ: Sin percepción no puede haber discernimiento.

K: Es todo cuanto estoy diciendo.

PJ: Señor, el percibir, el escuchar (que está contenido en el percibir), me parece que son la naturaleza intrínseca del discernimiento.

K: ¿Querría repetir eso, despacio, por favor?

PJ: Tomemos la palabra "discernimiento" *(insight)*. Significa "ver dentro".*

K: Ver dentro...

PJ: ¿Ver dentro del ver?

K: No, un momento; consideremos la palabra "ver". El discernimiento o la comprensión acerca de la totalidad, de la inmensidad de algo, es posible sólo cuando cesan el pensamiento y el tiempo. El pensamiento y el tiempo son limitados; por lo tanto, en una limitación así no puede tener cabida el discernimiento.

PJ: Para comprender lo que usted está diciendo, debo tener un oído abierto y ojos que ven. Desde ese sonido, desde esa forma, desde ese total...

K: Sí, desde ese significado total de las palabras, etcétera...

*La palabra inglesa "insight" (*in*: en / *sight*: visión) no tiene una equivalente en español. K comenzó a usarla como casi un sinónimo de la que usaba hasta entonces: "discernment". "Insight" es un discernimiento directo en la naturaleza esencial de las cosas, una percepción instantánea de la verdad subyacente. *N. del T.*

PJ: ...surge un ver que va más allá. Estoy tratando de captar algo.

K: ¿Qué está tratando de captar? Realmente, no...

PJ: Usted habla de discernimiento. Ahora bien, el discernimiento no puede surgir sin atención.

K: No, espere; no introduzca la palabra "atención".

PJ: O visión, ver.

K: No, aténgase a lo mismo. Es decir, el discernimiento no puede existir mientras juegue un papel el tiempo-pensamiento.

PJ: Ya lo ve, es como preguntar: ¿Qué viene primero?

K: ¿Qué quiere usted decir con: "¿Qué viene primero?"

PJ: Quiero decir que en mi conciencia, en mi aproximación a esto, no puedo empezar con el discernimiento.

K: No.

PJ: Sólo puedo empezar con la observación.

K: Sólo puede empezar comprendiendo la verdad del tiempo. El tiempo psicológico y el pensamiento son siempre limitados. ¡Eso es un hecho!

PJ: Eso, Krishnaji, es un hecho...

K: No, espere, *empiece desde ahí.* Empiece comprendiendo que el tiempo-pensamiento es siempre limitado y que, por lo tanto, cualquier cosa que haga será siempre limitada y, por ende, contradictoria, divisiva, y dará origen a un conflicto interminable. Es todo cuanto estoy diciendo. Uno puede ver el hecho que eso implica.

PJ: Uno puede ver ese hecho exteriormente a uno mismo.

K: Espere, espere. Uno puede verlo en lo político, en lo religioso. En todas partes adonde uno vaya, es un hecho que el tiempo y el pensamiento, con su actividad, han causado estragos en el mundo. Eso es un hecho.

PJ: Sí, sí.

K: De modo que nos preguntamos: ¿Puede esa limitación terminar alguna vez, o el hombre está condenado para siempre a vivir dentro del área del tiempo-pensamiento?

PJ: ¿Cuál es la relación de las células del cerebro con la acción de los sentidos –no uso por ahora la palabra "pensamiento"– ante una declaración como ésta? ¿Ve uno el hecho de que el tiempo-pensamiento es limitado? ¿Y qué significa eso exactamente? ¿Cómo lo ve uno? Es como decirme que soy una ilusión.

K: ¿Qué dice?

PJ: Eso es exactamente como decirme que "Pupul es una ilusión".

K: No, yo no dije eso.

PJ: Pero *yo* digo eso.

K: No, *usted no es una ilusión.*

PJ: No, señor, eso es exactamente igual que...

K: ¡No!

PJ: Porque en el momento en que usted dice: "Después de todo, Pupul es un haz psicológico del pasado, un movimiento psicológico del tiempo y del pensamiento, que es la psique, y esa psique es limitada"...

K: Sí, es limitada, y cualquier cosa que hace es limitada.

PJ: Entonces, yo preguntaría: ¿Qué hay de malo en que sea limitada?

K: No hay nada de malo si usted quiere vivir en perpetuo conflicto.

PJ: Un paso más. Terminar con ello no es sólo decir, sentir que eso es limitado, sino que debe haber un verdadero final de la limitación.

K: Yo digo que lo hay.

PJ: ¿Cuál es la naturaleza de este final?

K: ¿Qué entiende usted por "el final"? Tomemos la palabra "final". Debo ser claro acerca de lo que usted y yo estamos diciendo. Tiene que ser claro para mí que ambos entendemos la misma cosa cuando usamos las palabras: "terminar con algo". Terminar con el apego. No hacer más esto o aquello. No fumar. Ponerle fin a eso. El final.

PJ: La corriente cesa de fluir.

K: Sí, si prefiere expresarlo de ese modo. Si. Cesa el movimiento del pensar y del tiempo –cesa psicológicamente–. ¿Cuál es su dificultad? Usted convierte una cosa simple en terriblemente compleja.

PJ: No, señor, hay un punto de percepción que es un punto de discernimiento.

K: Sí.

PJ: ¿Cuál es ese punto de discernimiento?

K: ¿Qué entiende usted por "punto de discernimiento"?

PJ: ¿En qué tiempo-espacio veo eso?

K: Mire, Pupul, seamos sencillos. El tiempo-pensamiento ha dividido el mundo, lo ha dividido política, geográfica, religiosamente. Eso es un hecho. ¿No puede ver ese hecho?

PJ: No, señor, miro lo externo y veo...

K: No, espere, espere. No mire lo externo. Esto es...

PJ: No, no veo el hecho.

K: ¿Qué quiere usted decir con "no veo el hecho"?

PJ: Porque si viera el hecho, si realmente viera el hecho...

K: Terminaría con esa clase de cosas.

PJ: Se habrían acabado.

K: Es cuanto estoy diciendo.

PJ: ¿Por qué, si es una cosa tan simple, lo cual no creo que sea, ya que tiene maneras tan tortuosas...?

K: ¡No! Ésa es toda la cuestión. Si uno percibe de manera directa que el proceso del tiempo-pensamiento es divisivo –cualquiera que sea el nivel, el reino o el área en que tenga lugar–, que es un proceso, un movimiento de conflicto interminable...

PJ: Sí, pero uno puede verlo cuando es un asunto externo a uno mismo.

K: Entonces, ¿puede uno ver este movimiento externo, puede ver lo que genera en el mundo, la desdicha que ha causado? En lo interno, el movimiento es la psique, que es tiempo-pensamiento. *Este* movimiento interno ha creado aquél *(señala fuera)*. Es simple. El movimiento psicológico divisivo ha originado el hecho externo: "yo soy hindú", "yo soy alemán"... Me siento seguro en la palabra. Sentir que pertenezco a algo me da seguridad.

PJ: Vea, Krishnaji, yo diría que todas estas cosas, ser un hindú o ser codicioso, uno las ha visto como un producto de este proceso de tiempo-pensamiento.

K: Es todo cuanto digo.

PJ: Pero no es bastante...

K: ¿Cuál es su dificultad?

PJ: Hay, dentro de todo eso, un sentido de "yo existo".

K: Ése es todo el problema. Usted no se da cuenta de que la psique es *eso.*

PJ: Sí, ésa es, en esencia, la naturaleza del problema.

K: ¿Por qué no se da cuenta? Porque... es bastante simple, ¿por qué lo convierte en complejo? Piensa que la psique es otra cosa que un estado de condicionamiento. Piensa que hay algo en usted –en el cerebro o en alguna parte– que es intemporal, que es Dios, que es esto o aquello, y que si tan sólo pudiera alcanzar *eso*, todo estaría perfecto. Eso forma parte de su condicionamiento. Debido a que se siente insegura, confusa, Dios o el principio supremo o alguna clase de convicción, le brinda seguridad, protección, certidumbre. Eso es todo.

PJ: ¿Cuál es la naturaleza del suelo desde el que surge el discernimiento?

K: Se lo he dicho. El discernimiento sólo puede tener lugar cuando estamos libres del tiempo y del pensamiento.

PJ: Tiempo y pensamiento. Vea, eso es de algún modo interminable.

K: No, no lo es. Usted está complicando un hecho muy simple, como lo hace la mayoría de nosotros. Vivir en paz es florecer; es

comprender la inmensidad extraordinaria de la paz. La paz no puede tener su origen en el pensamiento.

PJ: Krishnaji, entiéndame, por favor; es el propio cerebro el que escucha esa declaración.

K: Sí, la escucha, y entonces, ¿qué ocurre? Un momento. ¿Qué ocurre? Si escucha, está quieto.

PJ: Está quieto. No está rumiando pensamientos. No discurre, no parlotea. Está quieto.

PJ: Sí, está quieto.

K: Espere, espere. Cuando realmente, *de hecho*, escucha, y hay una quietud no inducida, entonces hay discernimiento. No tengo que explicar de diez maneras diferentes que el pensamiento es limitado. *Es así.*

PJ: Entiendo lo que dice. ¿Hay algo más que eso?

K: Oh, sí, lo hay. ¡Dios mío, hay muchísimo más! A saber: El escuchar, ¿es posible únicamente cuando está relacionado con un sonido –un sonido dentro de un área–, o existe también un escuchar algo, por ejemplo, lo que usted está diciendo, sin el sonido verbal? Yo sostengo que, si hay un sonido verbal, no estoy escuchando, sino sólo entendiendo las palabras. Pero usted quiere comunicarme algo que es mucho más que las palabras. Si las palabras están produciendo un sonido en mi escuchar, no puedo comprender a fondo la profundidad de lo que usted dice. Quiero descubrir, pues, algo mucho más profundo que las palabras. Con eso fue que comenzamos, o sea, con el presente.

PJ: Sí.

K: El presente es el "ahora". El "ahora" es el movimiento total del tiempo-pensamiento.

PJ: Sí.

K: Es la estructura íntegra. Si la estructura de tiempo y pensamiento llega a su fin, el "ahora" tiene un significado por completo diferente. El ahora es, entonces, la nada. Y la nada lo contiene todo. Quiero decir, el cero contiene todos los números. ¿De acuerdo?

PJ: De acuerdo.

K: Pero nosotros tememos ser nada.

PJ: Cuando usted dice: "Contiene el todo", ¿quiere decir que eso es la esencia de toda la humanidad, del medio ambiente, de la naturaleza y...

K: Sí, sí.

PJ: ¿...del cosmos como tal?

K: No. *Nada hay.* La psique es un haz de recuerdos, y esos recuerdos están muertos. Operan, funcionan en nosotros, pero son el resultado de experiencias pasadas, experiencias que han muerto. Yo soy un movimiento de recuerdos. Ahora bien, si tengo un discernimiento de que soy nada... de que nada hay, entonces "yo" no existo.

PJ: Usted dijo algo acerca del sonido y del escuchar.

K: Sí, escuchar sin el sonido. ¿Percibe la belleza de ello?

PJ: Sí, eso es posible cuando la mente misma está por completo silenciosa.

K: No, no introduzca la mente por el momento. Cuando el cerebro está absolutamente quieto, no hay sonido alguno que hagan las palabras. *Ése es el verdadero escuchar.* La palabra me ha transmitido lo que usted quiere comunicar. Usted quiere decirme: "Me marcho esta tarde". Yo escucho eso...

PJ: Pero el cerebro no ha estado activo en el escuchar.

K: Sí. El cerebro, cuando está activo, es ruido. Volvamos a esta cuestión del sonido, porque es muy interesante. ¿Qué es el sonido? El sonido –el sonido puro– sólo puede existir cuando hay espacio y silencio. De lo contrario, es solamente ruido. *(Pausa).*

Quisiera regresar al hecho de que toda nuestra educación, toda nuestra experiencia pasada y nuestro conocimiento, son un movimiento en el devenir, tanto interna como externamente. El devenir es la acumulación de la memoria: más y más y más recuerdos que constituyen el conocimiento. En tanto ese movimiento exista, hay miedo de ser nada. Pero, cuando tenemos discernimiento y, gracias a él, percibimos lúcidamente que nada hay, cuando vemos realmente la falacia, la ilusión del devenir –que es inacabable tiempo-pensamiento y conflicto–, entonces eso se termina. O sea, se termina el movimiento que es la psique, que es el tiempo-pensamiento. El final de ese movimiento es ser nada. La nada contiene, entonces, la totalidad del universo; no mis mezquinos e insignificantes temores, mis ansiedades y problemas, mi sufrimiento en relación con eso... usted sabe, docenas de cosas. Al fin y al cabo, Pupulji, "la nada" significa toda la inmensidad de la compasión. La compasión es la nada. Por lo tanto, esa nada es inteligencia suprema. Es todo lo que existe. No sé si lo estoy comunicando.

PJ: Sí.

K: Entonces, ¿por qué los seres humanos –simplemente los seres humanos comunes, inteligentes– tienen miedo de ser nada, de ver que, en realidad, son ilusiones verbales, que no son sino recuerdos muertos? *Eso es un hecho.* No me *gusta* pensar que no soy sino recuerdos, pero la verdad es que *soy* recuerdos. Si no conservo recuerdos, puede ser que me encuentre en un estado de amnesia, o puede deberse a que comprendo todo el movimiento de la memoria, que es tiempo-pen-

samiento, y veo el hecho de que, en tanto exista este movimiento, tiene que haber conflicto, lucha y dolor interminables. Y cuando hay un discernimiento en eso, la nada significa algo por completo diferente. Esa "nada" es el presente, y no es un presente "variable".

PJ: No es un presente variable...

K: No es un día esto, y al día siguiente algo distinto. Esa "nada" no es tiempo. En consecuencia, no es un día dejar de ser y otro día volver a serlo. Vea, si uno investiga este problema, no teóricamente –como lo hacen los astrofísicos, tratando, por ejemplo, de comprender el universo desde el punto de vista de los gases–, sino realmente, aquí, como parte del ser humano, y no allá fuera, entonces no tiene que haber ni vestigio de tiempo y pensamiento. Vea, Pupul, *eso*, después de todo, es verdadera meditación. Eso es lo que *śunya* significa en sánscrito. Pero nosotros lo hemos interpretado de cien maneras; tenemos comentarios acerca de esto y aquello. Pero el hecho real es que somos "nada", nada excepto palabras y opciones y juicios. Entiendo que todo eso es un asunto trivial y hemos convertido en triviales nuestras vidas.

Tenemos que captar, pues, tenemos que comprender, que el cero contiene todos los números y que en la nada está contenido todo el universo –no la pena y la ansiedad, que son cosas tan pequeñas–. Por supuesto, sé que cuando estoy sufriendo, eso es lo único que tengo, o que cuando hay miedo, eso es lo único que tengo. Pero, desafortunadamente, ya lo ve, no me doy cuenta de que es una cosa tan insignificante y trivial.
Habiendo, pues, escuchado todo esto, ¿cuál es su comprensión? Sería bastante bueno, Pupul, si usted pudiera expresarlo en palabras. ¿Qué es lo que usted, y aquéllos que van a escuchar todo esto –puede ser una tontería, puede ser verdadero– van a captar, a comprender? ¿Ven la inmensidad de todo esto?

PJ: Es realmente un final, un final de la naturaleza psicológica del "yo"...

K: Sí.

PJ: Porque eso es devenir.

K: No, espere un instante, Pupulji. Yo he formulado la pregunta, porque va a ser de mucha ayuda para todos nosotros: Cuando escucha todo esto, ¿cuál es su respuesta, cuál es su reacción, qué ha comprendido? ¿Dice: "¡Por Dios!, lo tengo. He captado el perfume de ello"?

PJ: Señor, no me pregunte eso.

K: ¿Por qué?

PJ: Porque nada de lo que dijera sonaría... Porque mientras usted hablaba había inmensidad.

K: Sí. Ahora espere un momento. Había eso. Yo podía sentirlo, usted podía sentirlo. Existía la tensión dinámica de eso, pero es algo transitorio –por el momento, por un segundo– y ha pasado; y entonces, ¿se repite una y otra vez todo el asunto de recordarlo, de capturarlo, de invitarlo?

PJ: No, no. Yo digo que, al menos, uno se ha movido de ahí. Otra cosa de la que uno se da cuenta es que, lo más difícil en el mundo, es ser totalmente sencillo.

K: Sí. Ser sencillo; eso es cierto. Si uno es realmente sencillo, simple, puede comprender la enorme complejidad de las cosas. Pero nosotros empezamos con todas las complejidades y jamás vemos la simplicidad. Ésa es nuestra educación. Hemos adiestrado nuestros cerebros para ver la complejidad, y entonces tratamos de encontrar una respuesta a la complejidad. Pero no vemos la extraordinaria simplicidad de la vida, mejor dicho, de los *hechos*.

PJ: ¿Puedo apartarme un poco?

K: Sí, por favor; me alegra que lo haga.

PJ: En la tradición india, del sonido nacieron todos los elementos, todos los *pañca-mahabhutas*. Existe el sonido que reverbera y, sin embargo, no se oye.

K: Así es. Pero, al fin y al cabo, Pupul, especialmente en la tradición india, desde el Buda, desde Nagarjuna y los antiguos hindúes, existe ese estado de la nada en el cual, decían ellos, uno debe negarlo todo. Nagarjuna llegó hasta ese punto. Hasta donde me han dicho y he entendido –puedo equivocarme– él negaba todo, todo el movimiento de la psique.

PJ: Sí, todo el movimiento de las células cerebrales tal como nosotros...

K: Sí, está ahí en los libros; está en la tradición. Ahora bien, ¿por qué no hemos aspirado a eso? Vea, aun el más inteligente de ellos, aun el devoto más religioso, ha perseguido alguna estructura y no el sentimiento de la religión, el sentimiento de lo divino, el sentimiento de algo sagrado. ¿Por qué no se han dedicado a negar, no el mundo –uno no puede negar el mundo– sino el "yo"? No lo han negado, no han negado totalmente el "yo". Lo que han hecho es negar el mundo –cosa imposible– y han terminado por hacer tan sólo una confusión de sus propias vidas.

PJ: Señor, en realidad, usted sabe, la renunciación... permítame usar esa palabra...

K: Lo sé, renunciación.

PJ: Es la negación del "yo".

K: Pero eso no es negación. El "yo" sigue existiendo. Puedo renunciar a mi casa, pero...

PJ: Señor, básicamente, la renunciación jamás está en lo externo.

K: Sí, jamás fuera sino dentro... ¿y eso qué implica? No estar

apegados, ni siquiera a un principio supremo. No estar apegados a nuestro ideal –el taparrabo–. Lo que ocurre, a mi entender, es que estamos atrapados en una red de palabras, en teorías; no vivimos la realidad. Sufro. Debo encontrar un modo de terminar con eso y no escapar hacia alguna clase de tonta ilusión. ¿Por qué los seres humanos no se han enfrentado al hecho, sino que lo han cambiado? ¿Entiende mi pregunta? ¿Es porque estamos viviendo de ilusiones, a base de conclusiones e ideas y todas esas irrealidades? ¡Todo esto es tan obvio!

PJ: Vivimos con la historia de la humanidad. Ésa es la historia de la humanidad.

K: Sí, y la humanidad soy yo, y el "yo" es esta desdicha inacabable. Así, pues, si usted quiere terminar con la desdicha, termine con el "yo". El terminar con el "yo" no es una acción de la voluntad. La terminación del "yo" no ocurre mediante el ayuno y todo ese asunto infantil por el que han pasado los seres humanos a quienes hemos llamado "santos".

PJ: Eso es realmente el final del tiempo, ¿no es así, Señor?

K: Sí, ¿verdad? El final del tiempo-pensamiento. Eso implica escuchar sin el sonido. Escuchar al universo, escucharlo sin un solo sonido. El otro día, en Nueva York, estuvimos hablando con un médico que, según creo, es muy conocido. Dijo: "Todas estas cuestiones están muy bien, señor, pero el problema fundamental es si las células cerebrales –que han estado condicionadas durante siglos–pueden realmente originar una mutación dentro de sí mismas. Entonces toda la cosa sería simple". ¿Comprende?

P: Sí.

K: Yo respondí: "Eso es posible sólo gracias al discernimiento", y entonces nos pusimos a examinarlo a fondo, tal como lo hemos hecho ahora. Vea, nadie está dispuesto a escuchar esto en su totalidad. Todos escuchan parcialmente. Están de acuerdo, en cierto sentido, lo acompañan a uno hasta deter-

minado punto y allí se detienen. Si el hombre dice: "Tiene que haber paz en el mundo; por lo tanto, debo vivir pacíficamente", habrá paz en el mundo. Pero él –el hombre– no quiere vivir en paz; hace todo lo opuesto a eso. Continúa con su ambición, su arrogancia, sus tontos, insignificantes temores y demás. Hemos reducido, pues, la inmensidad de todo esto, a mezquinas y triviales reacciones. ¿Se da cuenta de eso, Pupul? Y por eso vivimos vidas tan insignificantes. Esto se aplica a todos los seres humanos, cualquiera que sea su condición, desde la más alta a la más baja.

PJ: ¿Qué es el sonido para usted, señor?

K: El sonido es el árbol. Espere un momento. Consideremos la música. El canto indio puro, el canto rig védico o los cantos gregorianos... están extraordinariamente unidos. Y uno escucha todos los cantos de alabanza, que son... pero no examinaré todo eso ahora. Entonces, uno escucha el sonido de las olas, el sonido del viento fuerte entre los árboles, el sonido de la persona con quien uno ha vivido durante muchos años; se ha acostumbrado a todo esto. Pero si uno no se acostumbra a ello, el sonido tiene un significado extraordinario. Entonces uno escucha todo como si fuera por primera vez.

Digamos, por ejemplo, que usted me dice que el tiempo-pensamiento es todo el movimiento del hombre; por consiguiente, es limitado. Ahora bien, usted me ha comunicado un hecho simple y yo lo escucho. Lo escucho sin el sonido de la palabra. He captado la significación, la profundidad de esa declaración, y no puedo perder eso. No es que lo he escuchado ahora, y eso desaparece cuando me voy. Lo he escuchado totalmente. Eso quiere decir que el sonido ha comunicado el hecho de que eso *es así*. Y lo que es así, es absoluto, lo es siempre. Creo que en la tradición hebrea, uno sólo puede decir de Jehová –o lo que fuere el innominado–: "Yo soy". *Tat tvam asi*, etc., en sánscrito.

Brockwood Park
25 de junio de 1983

¿Qué es la Cultura?*

PUPUL JAYAKAR (PJ): Krishnaji, hay un fenómeno extraño en el mundo de hoy, donde el Oriente se extiende hacia el Occidente para encontrar apoyo, y el Occidente se extiende hacia el Oriente para encontrar, entre comillas, "sabiduría" que pueda llenar cierto vacío. Pregunto: ¿Hay una mente india capaz de contener los mismos elementos de dolor, codicia, ira, etc., que la mente occidental, pero en la que el suelo desde el cual brotan estos elementos es diferente?

J. KRISHNAMURTI (K): ¿Pregunta usted si el pensamiento oriental, la cultura oriental, el modo de vida oriental, es diferente del occidental?

PJ: Bueno, es obvio que el modo de vida indio es distinto del de Occidente...

K: Lo es.

PJ: Sí, porque los condicionamientos de ambos son diferentes. Pero, en cierto sentido, se complementan entre sí.

K: ¿De qué manera?

PJ: En el sentido de que el Oriente, o más específicamente, la India, carece quizá de la precisión necesaria para llevar una abstracción hasta la acción concreta.

* Publicado anteriormente en el *KFI Bulletin* 1989/2.

K: ¿Dice usted que en la India viven más en la abstracción?

PJ: Sí. No se interesan tanto en la acción con respecto al medio o en la acción como tal.

K: ¿En que diría usted que se interesan?

PJ: Hoy en día, desde luego, está teniendo lugar un gran cambio. Es muy difícil decir qué es la mente india, porque la mente india está hoy –en un nivel– buscando las mismas comodidades materiales.

K: Está buscando el progreso en el mundo tecnológico, y lo aplica en la vida cotidiana, etc.

PJ: Sí, el progreso en el mundo tecnológico y el afán de consumo se han infiltrado muy hondo en el espíritu indio.

K: Entonces, ¿cuál es, finalmente, la diferencia entre la cultura india y la cultura occidental?

PJ: Quizás, a pesar de esta insinuación de lo material, todavía hay en la India cierto discernimiento en las cosas debido a un espacio interno que subsiste para todo el proceso de la exploración profunda. En la India, el proceso de ahondar, de inquirir, penetra en el campo interno del ser. Durante siglos, la mente india se ha nutrido en este sentimiento. Mientras que, en Occidente, desde la época misma de los griegos, siempre ha habido un movimiento hacia afuera, hacia lo externo, hacia el entorno.

K: Comprendo. El otro día escuché en la televisión un reportaje que le hacían a una personalidad india muy conocida. Dijo que el mundo tecnológico está hoy humanizando a la mente india. Me pregunto qué quiso decir con eso. ¿Quiso decir, acaso, que en vez de vivir en la abstracción y en teorías, con toda la complejidad de la ideación, etc., el mundo tecnológico está bajando a los indios a la tierra?

PJ: Y quizás, hasta cierto punto, eso sea necesario.

K: Evidentemente, es necesario.

PJ: Por lo tanto, si estas dos mentes tienen una esencia distinta...

K: Yo pongo eso muy en duda. Cuestiono que el pensamiento sea, en modo alguno, oriental u occidental. Vea, sólo hay pensamiento. No es pensamiento oriental o pensamiento occidental. La expresión del pensamiento puede que sea distinta en la India y en Occidente, pero eso sigue siendo un proceso de pensamiento.

PJ: Pero, ¿no es verdad también que aquello que las células del cerebro contienen en Occidente y lo que los siglos de conocimiento y la así llamada sabiduría han entregado a las células cerebrales en Oriente, hacen que perciban de manera distinta?

K: Si me lo permite, quisiera cuestionar lo que usted dice. Encuentro que cuando voy a la India, hay mucho más materialismo ahora que el que solía haber. Hay más interés en el dinero, en la posición social, en el poder y todo eso. Y, por supuesto, hay superpoblación y todas las complejidades de la sociedad moderna. ¿Está usted diciendo que la tendencia de la mente india a la búsqueda interna, es mucho mayor que la de la mente occidental?

PJ: Diría que sí, que existe el medio interno y el medio externo, y que el medio externo constituye el interés de Occidente, mientras que el medio interno ha sido el interés de Oriente.

K: Ha sido el interés, sí; *pero ha sido el interés de muy, muy pocas personas.*

PJ: Pero son esos pocos los que crean la cultura.

K: Sí. Bueno, hasta donde puedo verlo –quizás esté equivoca-

do– el mundo occidental se interesa mucho más en los asuntos mundanos.

PJ: ¿Pero qué es lo que lo volvió en esa dirección?

K: La política, la economía, la ubicación geográfica y el clima.

PJ: No, vea, si fuera solamente el clima, entonces la India, México y el África Ecuatorial, habrían tenido la misma mente. Pero no la tienen. Por lo tanto, ésa no es la respuesta.

K: No, por supuesto que no. No es tan sólo el clima. Es todo el así llamado modo religioso de vida occidental, que es muy diferente del oriental.

PJ: Así es. Es lo que estoy diciendo. Digo que, en alguna parte a lo largo del trayecto, hay personas de un mismo tronco racial, aparentemente divididas.

K: Divididas, sí.

PJ: En Occidente, hubo descubrimiento y diálogo con la naturaleza. Pero el Occidente se volvió en una dirección que condujo a la tecnología y a todas las grandes verdades científicas. La India también tuvo un diálogo con la naturaleza y con el ser, pero los diálogos fueron, en sí mismos, de una clase diferente.

K: ¿Está usted diciendo, pues, que la mente oriental, la mente india, se interesa más en cuestiones religiosas que la mente occidental?

PJ: Es lo que digo, sí.

K: Aquí, en Occidente, todo es más bien superficial –aunque ellos piensen que es bastante profundo–, y allá, en la India, la tradición, la literatura y todo, dice: "El mundo no es tan importante como la comprensión del ser, la comprensión del universo, la comprensión del cosmos, del principio supremo: *brahman*".

PJ: Sí. La rapidez con que la mente puede comenzar la investigación es quizá distinta en Occidente, donde la investigación y las grandes percepciones han seguido otra dirección.

K: En Occidente, como vemos, tratándose de asuntos religiosos, hay una negación absoluta de la duda, el escepticismo y el cuestionamiento. Allí la fe es sumamente importante. Pero en las religiones indias, en el budismo, etc., la duda, el cuestionamiento y la investigación llegan a ser de extrema importancia.

PJ: Hoy en día ambas culturas están en crisis.

K: Sí, desde luego, ambas culturas están en crisis. Pupul, ¿diría usted que no son tan sólo las culturas sino toda la conciencia humana la que está en crisis?

PJ: Sí. Bueno, ¿distinguiría usted la conciencia humana, de la cultura?

K: No.

PJ: En cierto sentido, son la misma cosa.

K: Sí, básicamente son lo mismo; no son diferentes.

PJ: Por eso la crisis, en la raíz misma, les ha hecho buscar en alguna parte fuera de ellos mismos. Perciben una insuficiencia, y entonces se vuelven hacia la otra cultura. Está ocurriendo en ambos mundos.

K: Sí, pero ya lo ve, Pupul, los occidentales, al encarar la búsqueda desde su perspectiva materialista –si puedo usar esa palabra–, quedan aprisionados no sólo en ideas supersticiosas, románticas, ocultas, sino que también son atrapados por estos gurúes que vienen acá (es decir, a Occidente). Lo que deseo averiguar es si la conciencia humana –que se halla en crisis– puede no solamente resolver esa crisis sin generar guerras, sin destruir a la humanidad, sino también si los seres

humanos pueden alguna vez ir más allá de su propia limitación. No sé si me expreso con claridad.

PJ: Señor, lo externo y lo interno son como dos imágenes reflejadas de las direcciones en que el hombre se ha movido. El problema es que, si el hombre realmente ha de sobrevivir, ambas imágenes tienen que estar...

K: Ambas tienen que convivir.

PJ: No, no sólo convivir, sino que debe nacer una cultura humana que las contenga a ambas.

K: Sí, así es. Ahora bien, ¿qué entiende usted por la palabra "cultura"? ¿Qué es para usted la "cultura"?

PJ: La cultura, ¿no es todo lo que el cerebro contiene?

K: O sea, ¿diría usted que la cultura es el aprendizaje del cerebro, el refinamiento del cerebro y la expresión de ese refinamiento en la acción, en la conducta, en la relación, y que también es un proceso de investigación que conduce a algo totalmente incontaminado por el pensamiento? Yo diría que eso es la cultura.

PJ: La investigación, ¿la incluiría en el campo de la cultura?

K: Por supuesto.

PJ: ¿No es la cultura un circuito cerrado?

K: Usted puede convertirla en un circuito cerrado o puede romper el circuito e ir más allá.

PJ: Pero hoy en día la cultura, tal como existe, es un circuito cerrado.

K: Por eso quiero saber qué entiende usted por la palabra "cultura".

PJ: La cultura, tal como hoy la concebimos, es la suma de nuestras percepciones, la manera como miramos las cosas, nuestros pensamientos, nuestros sentimientos, nuestras actitudes, la operación de nuestros sentidos...

K: Prosiga.

PJ: Usted puede seguir añadiendo a esto.

K: O sea, religión, fe, creencia, superstición.

PJ: Todo lo externo y lo interno...

K: Sí.

PJ: ...que continúa creciendo, pero creciendo dentro de ese contorno. Sigue siendo un contorno. Y cuando usted habla de una investigación, que de ningún modo está relacionada con esto, ¿la incluiría en el campo de la cultura?

K: Por supuesto. ¿Diría usted –sólo trato de clarificar la cuestión– que el movimiento total de la cultura es como una marea que sale y entra, y que el empeño humano es este proceso de salir y entrar, sin que investiguemos jamás si ese proceso puede detenerse alguna vez? ¿Comprende? Lo que quiero decir es que nosotros actuamos y reaccionamos.

PJ: Sí.

K: Ésa es la naturaleza humana, como el flujo y reflujo de la marea. Reacciono, y desde esa reacción actúo, y desde esa acción reacciono, y así sucesivamente. Para adelante y para atrás.

PJ: Sí.

K: Ahora bien, pregunto si esta reacción de recompensa y casti-

go puede detenerse y tomar un giro por completo diferente. Nuestras vidas, nuestras funciones, nuestras reacciones se basan en la recompensa y el castigo, tanto física como psicológicamente. ¿Correcto?

PJ: Correcto.

K: Y eso es todo cuanto conocemos. Existe esta reacción de recompensa y evitación del castigo, etc., igual que la marea. Pregunto, entonces, si hay otro sentido de acción que no esté basado en esta acción-reacción. ¿Comprende de qué estoy hablando?

PJ: Como esta acción-reacción es un impulso de las células cerebrales...

K: Sí, por supuesto, por supuesto.

PJ: Así es como las células cerebrales responden y la manera como reciben a través de los sentidos.

K: Nuestra pregunta era, en realidad: ¿Qué es la cultura?

PJ: Y la investigamos.

K: Un poquito.

PJ: Sí, un poquito. Puede extenderse más lejos, pero sigue estando dentro del mismo...

K: Sí, está dentro del mismo campo.

PJ: ¿Diría usted, entonces, que la cultura es lo que está contenido en las células cerebrales?

K: Por supuesto.

PJ: ¿Alguna otra cosa?

K: Todos nuestros recuerdos pasados.

PJ: Sí. Entonces, si uno considera todo eso, ¿hay alguna otra cosa?

K: Ahora entiendo. Ésta es una pregunta diferente, debemos ser cuidadosos, muy cuidadosos; si hay alguna otra cosa... *sí* la hay... entonces esa otra cosa podrá operar sobre las células cerebrales que están condicionadas. ¿De acuerdo? Si hay algo más en el cerebro, la actividad de ese algo más podrá originar una libertad con respecto a esta cultura estrecha, limitada. Pero, ¿*hay* algo más dentro del cerebro?

PJ: Krishnaji, se dice que, aun fisiológicamente, las células cerebrales operan hoy por hoy en una mínima porción de su capacidad.

K: Conozco eso. ¿Por qué es así?

PJ: Porque el condicionamiento las limita, y jamás han estado libres de esos procesos que...

K: ...las limitan. Lo cual implica que el pensamiento es limitado.

PJ: Sí, eso es jugarlo todo a una carta.

K: Así es como quiero hacerlo. El pensamiento es limitado, y todos funcionamos dentro de esa limitación. ¿Correcto? La experiencia, el conocimiento, la memoria y el pensamiento son por siempre limitados.

PJ: ¿Qué lugar tienen en esto los sentidos y los procesos perceptivos?

K: Eso suscita otra pregunta. ¿Pueden los sentidos operar sin la interferencia del pensamiento? ¿Comprende mi pregunta?

PJ: Tal como operan hoy, Krishnaji, parecen tener una raíz: el pensamiento. El movimiento de los sentidos, así como funcionan, es el movimiento del pensar.

K: Eso es todo. Por lo tanto, es limitado. Estoy investigando, con muchísima vacilación y cierta dosis de escepticismo, si las células cerebrales –que han evolucionado a través de miles de años, que experimentaron sufrimientos indecibles, soledad, desesperación, y trataron de escapar de sus propios miedos apelando a toda forma de esfuerzo "religioso" y demás– pueden alguna vez, por sí mismas, cambiar y originar dentro de ellas una mutación.

PJ: Pero si no originan en sí mismas una mutación...

K: ¿Qué pasaría?

PJ: ¿...y no hay nada más...?

K: Sí, comprendo su pregunta.

PJ: Vea, ésta es la paradoja. Realmente, señor, es una paradoja.

K: Ésta es también la eterna pregunta; los hindúes la plantearon hace muchísimo tiempo, hace muchos, muchos siglos.

PJ: Sí, sí.

K: "El 'yo' superior"... ésa es una manera errónea de... *(sonríe)* pero la usaremos por el momento. ¿Existe un "yo superior" que pueda operar sobre el cerebro condicionado?

PJ: ¿O se trata más bien, señor, de si ese "yo superior" puede despertar dentro del cerebro? Son dos cosas separadas. Una, es un...

K: ...agente exterior operando.

PJ: Un agente o una energía que opera, y la otra es una acción desde dentro de las células cerebrales –la porción no utilizada del cerebro–, una acción que despierta, que transforma.

K: Sí, entiendo su planteo. Investiguémoslo, discutámoslo. ¿Hay un agente externo, una energía externa –llamémosla así por el momento– que originará una mutación en las células del cerebro que se hallan condicionadas?

PJ: ¿Puedo decir algo?

K: Desde luego, por favor.

PJ: El problema es que esa energía jamás toca realmente las células cerebrales. Hay tantos obstáculos que uno ha levantado, que el fluir de la energía jamás parece tocar y crear...

K: ¿Qué es lo que estamos discutiendo?

PJ: Discutimos la posibilidad de una cultura humana...

K: Una cultura que no sea...

PJ: ...ni india ni occidental.

K: Sí.

PJ: Una cultura que contenga a toda la humanidad, si puedo expresarlo así...

K: Sí, a toda la humanidad.

PJ: Una cultura en la que la división entre lo externo y lo interno llegue a su fin, y donde el discernimiento sea discernimiento total, y no discernimiento en lo externo o discernimiento en lo interno.

K: Entiendo eso. ¿Cuál es, entonces, la pregunta?

PJ: Entonces, para eso el instrumento es la célula cerebral.

K: Sí.

PJ: La herramienta que opera es la célula cerebral.

K: Es el cerebro.

PJ: Es el cerebro. Ahora bien, algo tiene que ocurrir en el cerebro.

K: Sí. Yo digo que puede ocurrir, pero sin la idea de que hay un agente externo que, de algún modo, limpia el cerebro que ha sido condicionado, o inventando un agente externo como lo ha hecho la mayoría de las religiones.

La pregunta es: ¿Puede el cerebro condicionado darse cuenta de su propio condicionamiento y así percibir su propia limitación, y entonces permanecer ahí por un instante? No sé si está claro mi planteo.

Vea, nosotros estamos todo el tiempo tratando de "hacer" alguna cosa, ¿no es así? Ahora bien, el "hacedor", ¿es diferente de lo que se está haciendo? ¿Correcto? Por ejemplo, suponga que me doy cuenta de que mi cerebro está condicionado, y que todas mis actividades, mis sentimientos y mis relaciones con los demás son limitadas. Me doy cuenta de eso. Y entonces digo: "Tengo que acabar con esa limitación". Estoy, pues, operando sobre la limitación. Pero el "yo" también es limitado, el "yo" no está separado de lo otro. Entonces, ¿podemos tender un puente sobre eso? El "yo" no está separado de la limitación con la que está tratando de acabar. Ambas, la limitación del "yo" y la limitación del condicionamiento, son similares; no se hallan separadas. El "yo" no está separado de sus propias cualidades.

PJ: Ni está separado de lo que él observa. Cuando usted dice que todo el tiempo estamos tratando de hacer alguna cosa...

K: De operar sobre lo otro. Toda nuestra vida es eso, aparte del mundo tecnológico. "Soy esto y debo cambiar para ser aquello"; y el cerebro está hoy condicionado en esta división. El actor es diferente de la acción.

PJ: Por supuesto, eso es lo que ocurre, sí.

K: Y así, esa condición continúa. Pero, cuando uno se da cuenta de que el actor es la acción, entonces cambia por completo toda la perspectiva. Ahora volvamos atrás por el momento. Nos estamos preguntando, Pupulji, qué es lo que da origen a un cambio en el cerebro humano, ¿no es así?

PJ: Ése es realmente el punto...

K: ...crucial, sí.

PJ: ¿Qué es aquello que pone fin a la división?

K: Sí. Investiguémoslo un poco más. El hombre ha vivido en esta Tierra durante un millón de años, más o menos, y psicológicamente somos tan primitivos como lo éramos antes. Básicamente, no hemos cambiado mucho. Nos matamos unos a otros buscando el poder, la posición. Estamos psicológicamente corruptos en todo cuanto hacemos hoy en el mundo. ¿Qué hará que los seres humanos, la humanidad, cambie todo eso?

PJ: Un gran discernimiento.

K: Discernimiento. Ahora bien, la así llamada cultura, ¿está impidiendo esto? ¿Comprende mi pregunta? Consideremos la cultura india. Unas pocas personas, como los grandes pensadores, han investigado esta cuestión. Y la mayoria de la gente tan sólo repite, repite y repite. Eso es nada más que tradición, una cosa muerta. Y ellos viven con una cosa muerta. ¿De acuerdo? También aquí, en Occidente, la tradición tiene un poder tremendo.

Al considerar todo esto, pregunto: ¿Qué hará que los seres humanos originen una mutación radical dentro de sí mismos? La cultura ha tratado de producir ciertos cambios en la conducta humana. ¿Correcto?

PJ: Sí.

K: Y las religiones han dicho: "Compórtate de este modo", "No hagas esto", "No mates". Pero nosotros continuamos matando. "Sé fraternal", y nosotros no somos fraternales. "Amaos los unos a los otros", y nosotros no lo hacemos. ¿Me sigue? Hay edictos, sanciones, y nosotros hacemos completamente todo lo opuesto. ¿De acuerdo?

PJ: En realidad, ambas culturas se han derrumbado.

K: Eso es lo que quiero averiguar. ¿Se han derrumbado y, por lo tanto, ya no tienen valor alguno? ¿Por eso el hombre se siente hoy perdido? Si uno va, por ejemplo, a Norteamérica, ellos no tienen una tradición. Cada cual hace lo que se le antoja, cada cual hace "lo suyo". Y aquí están haciendo lo mismo de una manera diferente. Así, pues, ¿qué es lo que dará origen a una mutación en las células cerebrales, que entonces...?

PJ: En realidad, lo que usted está diciendo es que no importa si la matriz india es diferente, o si la matriz occidental es diferente...

K: O no diferente.

PJ: Usted dice que el problema de la mutación en el cerebro humano es, en ambos casos, idéntico.

K: Sí, así es. Atengámonos a eso. Quiero decir que, al fin y al cabo, los indios –incluso los más pobres– sufren como sufren aquí en Occidente. La soledad, la desesperación, la desdicha; todo eso es exactamente igual que aquí. Olvidemos, pues, el

Oriente y el Occidente, y veamos qué impide que tenga lugar esta mutación.

PJ: Señor, ¿hay otro modo de percibir lo real?

K: Lo real. Eso es lo que hemos sostenido durante sesenta años: que "lo que es", lo real, es mucho más importante que la idea de lo real. El ideal, los diversos conceptos y las conclusiones no tienen en absoluto ningún valor, ya que uno está distanciado de los hechos, de lo que está sucediendo; y, debido a que nos hallamos atrapados en ideas, ver eso resulta tremendamente difícil.

PJ: Pero, en la percepción de lo real, no hay movimiento alguno del cerebro.

K: Eso es todo cuanto estoy diciendo. Los hechos, si uno observa muy cuidadosamente, generan de sí un cambio. No sé si me expreso con claridad.

PJ: Sí.

K: Consideremos el dolor: es el dolor humano. No es el dolor occidental o el dolor oriental. El dolor no es suyo o mío. Y nosotros siempre tratamos de alejarnos del dolor. Ahora bien, ¿podríamos comprender la profundidad y el significado del dolor, no comprenderlos intelectualmente, sino ahondar de hecho en la naturaleza del dolor? ¿Qué está obstruyendo o bloqueando el cerebro humano impidiéndole investigar a fondo dentro de sí mismo?

PJ: Señor, si me permite, quiero preguntar una cosa. Usted usa las palabras "ahondar" e "investigar" dentro de uno mismo. Ambas palabras se relacionan con el movimiento.

K: Con el movimiento, sí.

PJ: Sin embargo, usted habla de "la terminación del movimiento".

K: Sí, por supuesto, por supuesto. El movimiento es tiempo, es pensamiento. La terminación del movimiento... ¿Puede realmente terminar, o *pensamos* que puede terminar? ¿Comprende mi pregunta?

PJ: Sí, señor.

K: Al fin y al cabo, las personas que han investigado un poco esta clase de cosas, tanto en el pasado como en el presente, siempre han establecido una división: la entidad que investiga y lo investigado. Ésa es mi objeción. Pienso que es el principal bloqueo.

PJ: Entonces, cuando usted usa la palabra "investigación", la usa con el sentido de "percepción".

K: Percibir, observar, vigilar. Examinaremos eso dentro de un momento, si tenemos tiempo; pero quiero volver a esto, si me permite. ¿Que hará que los seres humanos cambien su modo de comportarse? Existe esta espantosa brutalidad. ¿Qué hará que todo esto cambie? ¿Quién lo cambiará? No los políticos, no los sacerdotes, no los que hablan acerca del medio ambiente, los ecologistas, etc. Ellos no han cambiado al ser humano. Si el hombre mismo no cambia, ¿quién lo hará? La iglesia ha intentado cambiar al hombre, ¿verdad?, y no ha tenido éxito. Las religiones de todo el mundo han tratado de humanizar al hombre, de hacer que fuera más inteligente, más considerado y afectuoso. Hasta ahora no han tenido éxito. La cultura no ha tenido éxito.

PJ: Usted dice todo esto, Krishnaji, pero eso solo no acerca al hombre a la percepción del hecho.

K: ¿Qué es lo que lo hará, entonces? Digamos, por ejemplo, que usted y otro tienen esta percepción. Quizá yo no la tengo. ¿Qué efecto tiene, entonces, la percepción de ustedes sobre mí? Además, si el otro tiene percepción y poder y posición, yo lo venero o lo mato. ¿De acuerdo? Hago, pues, una

pregunta mucho más profunda. Quiero descubrir realmente por qué los seres humanos, después de tantos milenios, son así: Un grupo contra otro, una tribu contra otra. ¡El horror que avanza y avanza! ¿Originará un cambio una nueva cultura? ¿*Quiere* el hombre cambiar? ¿O dice: "Las cosas están muy bien, dejemos que sigan así. Finalmente, alcanzaremos cierta etapa en la evolución"?

PJ: La mayoría siente eso.

K: Sí, eso es lo que ello tiene de espantoso. *Finalmente.* "Dennos otros mil años y todos seremos seres humanos maravillosos", ¡lo cual es tan absurdo! Entretanto, nos estamos destruyendo el uno al otro.

PJ: Señor, ¿puedo preguntarle algo? ¿Cuál es el momento real de enfrentarnos al hecho? ¿Cuál es la realidad del hecho?

K: ¿Qué es un *hecho,* Pupul? El otro día, estuvimos discutiendo aquí con un grupo de personas, acerca de que un *hecho* es aquello que hicimos y recordamos, y también aquello que hacemos ahora, así como lo que ha ocurrido ayer y es recordado hoy.

PJ: O incluso una onda de miedo, de horror que surge, cualquier cosa.

K: Sí, sí.

PJ: Entonces, ¿cómo hace uno realmente...?

K: Espere un momento, seamos claros cuando decimos *qué* es un hecho. El hecho del incidente de la semana anterior ha pasado, pero yo lo recuerdo. ¿Correcto? Está la rememoración de algo agradable o desagradable tal como ha sucedido –lo cual fue un hecho– y que se halla almacenado en el cerebro; y está lo que se hace ahora –también un hecho– teñido

por el pasado, controlado, moldeado por el ayer. ¿Puedo, pues, ver todo este movimiento como un *hecho*? La totalidad del movimiento: el futuro, el presente y el pasado.

PJ: El verlo-como-un-hecho es verlo sin un clisé.

K: Sin un clisé, sin ningún prejuicio, sin ninguna distorsión.

PJ: Sin nada que lo rodee.

K: Correcto. ¿Qué significa eso, entonces?

PJ: Negar, antes que nada, todas las respuestas que surgen en torno de los recuerdos.

K: Negar los recuerdos. Por el momento, aténgase a eso.

PJ: Los recuerdos que aparecen...

K: ...desde el hecho de la semana pasada, el hecho de placer o dolor, de recompensa o castigo. Ahora bien, ¿es posible negar esos recuerdos?

PJ: Sí, es posible.

K: Es posible. ¿Por qué?

PJ: Porque, la atención misma...

K: Disipa el recuerdo, la reminiscencia. Un incidente ocurrió la semana anterior. ¿Puede el cerebro estar tan atento como para no seguir recordándolo? Mi hijo ha muerto y yo he sufrido. Pero el recuerdo de ese hijo tiene tanta fuerza en mi cerebro, que estoy recordándolo constantemente. Aparece y desaparece, pero está ahí. Entonces, ¿puede el cerebro decir: "Sí, mi hijo está muerto; se terminó"?

PJ: ¿Dice uno eso, o cuando hay un surgir del...

K: ¿Hay, entonces, una terminación? Lo cual implica un interminable surgir y terminar.

PJ: No, pero hay un surgir...

K: ...que es un recuerdo. Atengámonos a esa palabra.

PJ: Sí, que es un recuerdo. Desde eso hay un movimiento de dolor. La negación de ese dolor pone fin no sólo al dolor sino también al surgir.

K: ¿Qué implica eso? Investíguelo un poco más. Mi hijo está muerto. Recuerdo todas las cosas que él hacía, etc. Está la fotografía de él sobre el piano o sobre la repisa de la chimenea, y prosigue esta constante recordación, fluyendo y refluyendo. Eso es un hecho.

PJ: Pero, la negación de ese dolor y la disolución de este recuerdo, ¿no tienen una acción directa sobre el cerebro?

K: A eso estoy llegando. ¿Qué significa eso? Mi hijo está muerto; eso es un hecho. No puedo cambiar un hecho. Él se ha ido para siempre. Puede sonar cruel decirlo, pero es así. Sin embargo, lo llevo conmigo todo el tiempo. El cerebro lo contiene como memoria, y el recuerdo está siempre ahí. Yo nunca digo: "Está muerto. *Eso es un hecho*". Vivo en el recuerdo, el cual es una cosa muerta. Los recuerdos no son lo real. Ahora bien, la terminación del hecho –"Mi hijo está muerto"– no significa que he perdido el amor ni mucho menos. Mi hijo ha muerto; eso es un hecho.

PJ: Pero ¿qué queda cuando un hecho es percibido?

K: ¿Puedo decir algo sin que sea chocante? No queda nada. Mi hijo ha muerto; mi hermano o mi esposa –quien fuere– ha muerto. Esto no es una afirmación de crueldad ni es la negación de mi afecto, de mi amor. No el amor a *mi* hijo, sino la *identificación* del amor, con mi hijo. No sé si estoy...

PJ: Usted traza una distinción entre "amor a mi hijo"...

K: Y amor.

PJ: ...y "amor".

K: Entonces, si amo a mi hijo en el más profundo sentido de la palabra, amo al hombre; amo a la humanidad. No es sólo que "amo a mi hijo", sino que amo a la totalidad del mundo humano; amo la tierra, los árboles, las estrellas, todo el universo. Pero ése es un asunto diferente. Estábamos formulándonos una pregunta realmente buena, a saber: ¿Qué ocurre cuando hay percepción pura, la percepción de un hecho –sin ninguna predilección, sin ninguna clase de escape, etc.–? Y, ¿es posible ver el hecho completamente? Cuando me abruma el dolor de la muerte de mi hijo, me siento perdido. Es una gran conmoción; ha ocurrido algo terrible. En esos momentos usted no puede decirme nada. A medida que vaya saliendo de esta confusión, de este sentimiento de soledad, desesperación y tristeza, tal vez seré lo bastante sensible como para percibir este hecho.

PJ: Usted no puede decirle a una persona que acaba de perder a...

K: No. No, eso sería cruel. Pero un hombre que dice: "Mi hijo está muerto, ¿qué es lo que todo eso implica? La muerte es común a toda la humanidad. ¿Por qué existimos?"... un hombre así es sensible, inquiere, investiga. Está despierto. Quiere encontrar una respuesta a todo esto.

PJ: Señor, en un nivel esto parece tan simple...

K: Lo sé. Y pienso que debemos mantenerlo simple y no generar un montón de teorías intelectuales e ideas al respecto.

PJ: ¿Tiene miedo la mente de ser simple?

K: No, pienso que es porque somos sumamente intelectuales;

ello ha formado parte de nuestra educación, de nuestra cultura. Las ideas son tremendamente importantes; los conceptos son esenciales.

PJ: Señor, en todo el campo de la cultura india, lo supremo es la disolución del "yo". Y usted habla de la disolución del hecho –que es, en esencia, la disolución del "yo"– como si fuera algo muy simple.

K: Sí, pero la disolución del "yo" se ha vuelto un concepto, y nosotros estamos venerando un concepto, tal como la gente lo hace en todo el mundo. Los conceptos son inventados por el pensamiento, por el análisis, etc. Uno llega a un concepto y se aferra a ese concepto como si fuera la cosa más extraordinariamente importante. Volvemos, pues, al punto. ¿Qué hará que los seres humanos en todo el mundo se comporten apropiadamente? No matar. No tener miedo. Amar. Sentir un gran afecto, etc. ¿Qué dará origen a eso? Nada ha tenido éxito. ¿Comprende? El conocimiento no ha ayudado.

PJ: ¿No es porque el miedo acompaña al hombre como su sombra?

K: El miedo... también queremos conocer el futuro.

PJ: Lo cual forma parte del miedo.

K: Sí. Queremos conocerlo, porque –esto es bastante simple– hemos buscado la seguridad de múltiples maneras y todas han fracasado. Y ahora decimos: "Tiene que haber seguridad en alguna parte". Y yo pongo en duda que haya seguridad alguna en ninguna parte, ni siquiera en Dios, porque ese "Dios" es una proyección de nuestros propios miedos.

PJ: ¿Qué acción ejerce esta disolución sobre las células cerebrales, sobre el cerebro mismo?

K: Yo usaría la palabra "discernimiento". El discernimiento di-

recto no es una cuestión de memoria, no es un asunto de conocimiento y tiempo, todo lo cual es pensamiento. Yo diría que el discernimiento directo es la ausencia completa de todo el movimiento del pensar en cuanto tiempo y recuerdo; por lo tanto, hay percepción directa, instantánea. Es como si hubiera estado yendo hacia el Norte durante los últimos diez mil años; mi cerebro está acostumbrado a ir hacia el Norte, y viene alguien y dice: "Eso no lleva a ninguna parte. Vaya hacia el Este". Cuando doy la vuelta y me dirijo hacia el Este, las células cerebrales cambian. Lo expresaré de otra manera. Todo el movimiento del pensar es limitado. Sin embargo, el pensamiento, en todas partes del mundo, se considera que es la cosa más importante. Estamos manejados por el pensamiento. Pero el pensamiento no resolverá ninguno de nuestros problemas, excepto los problemas tecnológicos. Si veo eso, he dejado de ir hacia el Norte. Y pienso que, en el final de una determinada dirección –de un movimiento que ha estado prosiguiendo durante miles de años–, en ese instante, hay un relámpago de discernimiento que da origen a un cambio, a una mutación en las células del cerebro.

Uno ve esto muy claramente y pregunta: ¿Qué es lo que hará que otros cambien, que la humanidad cambie? ¿Qué hará que cambie mi hijo, mi hija? Ellos oyen todo esto, leen alguna cosa al respecto dicha por los biólogos, los psicólogos, etc. y, no obstante, continúan a su propio modo. ¿Es tan fuerte el pasado, la tradición? He pensado acerca de mí mismo durante los últimos mil años y aún sigo pensando en mí mismo: "Tengo que realizarme", "Tengo que ser importante", "Tengo que llegar a ser esto o aquello". Éste es mi condicionamiento; ésta es mi tradición. Y el pasado está encarnándose todo el tiempo. ¿Forma parte de nuestra cultura continuar en esta condición?

PJ: Yo diría que sí, que forma parte de nuestra cultura.

K: La cultura quizá forme parte de nuestros impedimentos. Los conceptos religiosos quizá sean nuestro obstáculo. Entonces, ¿qué ha de hacer el cerebro? Dicen los especialistas que

una parte de nuestro cerebro es vieja y otra parte del cerebro es algo totalmente nuevo, y que si uno fuera capaz de abrir la puerta a lo nuevo, podría haber un cambio. Porque, conforme a estos especialistas, sólo estamos usando una parte muy, muy pequeña de nuestro cerebro.

PJ: Obviamente, cuando hay atención...

K: ...la totalidad del cerebro...

PJ: ...el fragmento se termina.

K: Así es. Podemos hablar acerca de eso, podemos describir qué es la atención, podemos investigarlo, etc. Pero al final de ello, el que nos escucha dice: "Muy bien. Comprendo todo esto, pero soy lo que soy. Comprendo esto intelectualmente, verbalmente, pero ello no ha tocado la profundidad de mi ser".

PJ: Pero, ¿no es una cuestión de ese primer contacto con el pensamiento en la mente?

K: Lo lamento, no he captado esto.

PJ: Yo siento, señor, que hablamos acerca de observar el pensamiento, lo cual es algo por completo diferente del verdadero estado de atención.

K: O sea, que el pensamiento se da cuenta de sí mismo. Me temo que nos estamos alejando de esto, que es una cuestión muy central. El mundo se está volviendo más y más superficial, cada vez más interesado en el dinero. Dinero, poder, posición, realización, identificación: ¡yo, yo, yo! Y esto es alentado por todo cuanto nos rodea. Y bien, usted que ha viajado, que también ha visto todo esto, ¿qué hace al respecto? Están estas personas extraordinarias, inteligentes –más bien ingeniosas– y las personas sumamente tontas, neuróticas, que han llegado a una conclusión y jamás se mueven de esa conclusión, como ocurre con los comunistas.

PJ: Uno puede establecer contacto únicamente con personas que no están comprometidas.

K: ¿Hay personas que no estén comprometidas con algo?

PJ: Yo diría que actualmente ése es el único signo de salud: *hay* personas que no están comprometidas.

K: ¿Son personas jóvenes?

PJ: Hoy, como nunca antes en los últimos veinte o treinta años, hay personas que no se hallan comprometidas con nada.

K: Yo cuestiono eso.

PJ: No, realmente, señor, yo diría que sí. Por un lado, uno ve este deterioro tremendo de todas las cosas, y por el otro, en alguna parte, está este movimiento lejos de todo compromiso. Esas personas quizá no sepan adónde volverse, qué dirección tomar, pero no pertenecen a nada.

K: Hay personas así, lo sé. Pero ya lo ve, se vuelven más bien indefinidas, confusas.

PJ: Sí, porque convierten estas cosas en conceptos.

K: De acuerdo.

PJ: Es muy fácil convertir en un concepto lo que usted dice, y tener axiomas que contengan lo que usted expresa.

K: Por supuesto, por supuesto.

PJ: Si es posible una cultura humana, que tal vez pudiera ser la cultura de la mente, ¿puedo preguntar qué ocurre, en un estado así, con todas las civilizaciones que el mundo ha visto y conocido?

K: Han muerto. Considere, por ejemplo, la civilización egipcia.

PJ: No, pueden haber muerto, pero siguen estando contenidas en la raza humana. Y cuando usted elimina...

K: Eso, Pupul, suscita la pregunta: ¿Qué es la libertad? ¿Nos damos cuenta de que somos prisioneros de nuestras propias fantasías, imaginaciones, conclusiones, ideas? ¿Estamos conscientes de todo eso?

PJ: Pienso que lo estamos.

K: Pupul, si nos damos cuenta, si estamos atentos a todo eso, eso se quema, se consume.

PJ: Pero no termina, señor. *Esto*, desde luego, desaparece, pero en algún punto donde no podemos... lo que ocurre, es que usted no deja margen para un estado intermedio.

K: Eso es imposible.

PJ: ¿Ve? Éste es todo el problema.

K: "Intermedio"... es como un hombre violento que trata de ser no violento; en el estado "intermedio" es violento.

PJ: No, no necesariamente. Vea, ¿eso no es también un problema de todo este movimiento del tiempo?

K: Tiempo y pensamiento, etc. ¿Y eso qué implica? Limitación. Si tan sólo pudiéramos reconocer o ver el hecho de que el pensamiento –en cualquier dirección, en cualquier campo: cirugía, tecnología, computadoras y también en la investigación interna– es limitado, veríamos que nuestra investigación también será muy, muy, muy limitada.

PJ: Sí, señor, pero la diferencia está en que yo podría ver eso,

pero la atención necesaria para que ello permanezca vivo en mis horas de vigilia, no existe.

K: Lo sé.

PJ: ¿Es que el quantum, la capacidad, la fuerza de esa atención que...?

K: ¿Pregunta cómo tiene uno esa pasión, ese movimiento sostenido de energía que no sea disipado por el pensamiento, por ninguna clase de actividad? Creo que eso sólo llega cuando uno comprende el dolor y la terminación del dolor. *Entonces* advienen la comprensión y el amor y la inteligencia, que constituyen la energía que no se debilita, ese estado al que no afectan ninguna de las cualidades humanas.

PJ: Usted quiere decir que no asciende ni desciende.

K: No. Para que ascienda y descienda, usted debe estar consciente de que hay ascenso y descenso. Y *¿quién* es el que está consciente, etcétera?

PJ: ¿Es posible, durante el día, sostener esa pasión?

K: Está ahi. No la sostiene *usted*. Es como un perfume que está ahi. Por eso pienso que uno debe comprender todo el condicionamiento de nuestra conciencia. Creo que *ése* es el verdadero estudio, la verdadera investigación y exploración: penetrar en nuestra propia conciencia, que es el suelo compartido por toda la humanidad. Jamás la investigamos y estudiamos –no es que debamos hacerlo tal como un profesor o un psicólogo inquieren y estudian–. Jamás decimos: "Voy a estudiar esta conciencia que soy yo. Voy a investigarla".

PJ: Yo no podría decir que uno no lo hace; uno *dice* que...

K: Pero no lo hace.

PJ: Uno lo *hace.*

K: Parcialmente.

PJ: Yo no aceptaré eso, señor. Uno lo hace, atiende, investiga.

K: Y entonces, ¿qué?

PJ: Y entonces, súbitamente...

K: ¿Ha llegado usted hasta el final de ello?

PJ: No, súbitamente uno descubre que ha estado inatento.

K: No, yo no creo que la inatención importe. Quizá, uno esté cansado. Su cerebro ha investigado bastante y puede ser que uno diga: "Por hoy es suficiente". Bueno, no hay nada malo en eso. Vea, yo objeto este asunto de la atención y la inatención.

PJ: Pero ése es el problema básico de la mayoría de nuestras mentes.

K: No, yo no lo expresaría de ese modo. Yo sólo diría que, cuando existe esta terminación de algo –totalmente–, hay un nuevo comienzo, el cual tiene su propio ímpetu. Ello no tiene nada que ver con uno. Significa que uno debe estar completamente libre del "yo". Y estar libres del "yo" es una de las cosas más difíciles que hay, porque ese "yo" se oculta bajo diferentes rocas, diferentes árboles, diferentes actividades.

Brockwood Park
24 de junio de 1983

¿Por Dónde Comienzo?

PUPUL JAYAKAR (PJ): Si usted recuerda, Krishnaji, hace tres días comenzamos a discutir cuál es la base de una mente desde la cual emerge una mente nueva. Mientras lo discutíamos, usted dijo que, desde una base que es conflicto, miedo, ira, lo nuevo no puede emerger jamás; dijo que algo enteramente nuevo es indispensable. También habló acerca de los sentidos operando simultáneamente a su máxima capacidad. Yo deseo empezar con una pregunta: Soy un recién llegado a sus pláticas; escucho esto. ¿Por dónde comienzo?

J. KRISHNAMURTI (K): Probablemente, al principio no le encontrará pies ni cabeza. No sabrá de qué está hablando K. Tendremos, pues, que establecer el significado lingüístico, semántico, y también estar atentos a nuestra relación con la naturaleza. Sí, yo comenzaría con eso.

Preguntaría por qué no hay aquí, en absoluto, animales salvajes. Investigaría eso, porque si perdemos contacto con la naturaleza, de la que formamos parte, perdemos contacto con la humanidad, con nuestros semejantes. Yo empezaría por ahí, con mi relación hacia la naturaleza, con mi relación hacia la belleza de todo eso.

Pupul, ¿cómo mira usted la naturaleza? ¿Cómo mira esos cerros que se supone están entre los cerros más antiguos del mundo? ¿Cómo mira esas piedras, esos cantos rodados, esos árboles, aquellos ríos secos, aquellos torrentes? ¿Cómo mira a esos pobres niños aldeanos que caminan doce millas por día para ir a una escuela? ¿Cómo mira a esa pobre gente que carece de la comida indispensable para subsistir?

PJ: ¿Está usted diciendo, señor, que el punto de partida de la investigación está en lo externo?

K: Totalmente. Vea, Pupul, si no tengo los criterios obvios del sentido común, ¿cómo puedo, entonces, tener una percepción clara de mí mismo? ¿Comprende?

PJ: Sí, comprendo.

K: Porque lo externo es una manifestación de mí mismo. Yo formo parte de la naturaleza. Sin comprender la belleza de la tierra, de los ríos y de cada porción de este extraordinario mundo en que vivimos, de este brutal mundo en que vivimos, con toda su crueldad, su terrorismo, etc., ¿cómo puedo, en modo alguno, tener una clara percepción de mí mismo? ¿Cuál es mi relación con todo eso? ¿Estoy ciego, mudo al respecto? ¿O tengo ciertas conclusiones que me dominan? Las conclusiones son un producto del pensamiento; la naturaleza no lo es.

PJ: Señor, todos pensamos que miramos la naturaleza, que miramos los árboles, las flores y las piedras. Sentimos que miramos. Sentimos que, como tenemos ojos, miramos. Pero hay algo en el mirar y en la relación, algo a lo que usted se refiere, que no es, evidentemente, el mirar al que estamos acostumbrados.

K: ¿Cómo mira usted la naturaleza? ¿La mira sólo con sus ojos? La percepción de las largas sombras del atardecer y de la muy pequeña sombra del Sol de mediodía, ¿es tan sólo una percepción visual? O sea, ¿mira esas maravillosas sombras solamente con sus ojos? ¿O las mira con todo su ser, con todos sus sentidos? ¿Cómo mira todo esto? ¿Cómo lo percibe? ¿Lo percibe como si fuera algo exterior a usted, o como algo de lo que usted forma parte?

PJ: Creo que uno puede decir realmente que *hay* un mirar en el que no existe "el que mira". Pero no quiero partir de ahí. Por eso vengo a usted como una principiante, una principiante

que dice: "Yo miro con mis ojos". Quiero empezar desde ahí.

K: Yo contestaría a eso: ¿Usted sólo mira? ¿O también oye; oye el sonido del susurro entre las sombras profundas de los árboles, el sonido de la brisa y de las aguas que corren? Mi pregunta es: ¿Escucha, ve y siente?

PJ: Señor, si usted está viendo, escuchando, sintiendo, entonces ése es un estado en el que todo existe. Pero yo no sé nada al respecto. Por eso, me gustaría abordarlo desde el punto de vista de una principiante, antes que desde cualquier otro punto de vista.

K: ¿Estaría de acuerdo en que los seres humanos han perdido contacto con la naturaleza?

PJ: Sí, completamente; porque cuando ven, sus ojos pasan por encima de las cosas. Jamás miran directamente. Jamás miran; punto. Consideran eso demasiado trivial.

K: Exactamente. Consideran demasiado trivial la contemplación de la naturaleza. Consideran a la naturaleza como algo que puede ser explotado.

PJ: Vea, señor, la mente se ha dividido. Considera como algo sin importancia mirar una hoja o el movimiento de una hoja; para ella, lo importante es lo vasto.

K: Comencemos, pues. ¿Qué es importante? Para el hombre común, para la persona corriente, ¿qué es lo importante? Comida, ropa, vivienda; es todo cuanto le interesa.

PJ: No, señor. Más allá de eso está lo sagrado, lo divino, Dios.

K: Por supuesto, pero llegaré a eso después. Me limito a comenzar con las necesidades: comida, ropa, vivienda. Cuando el hombre tiene eso, entonces empieza a pensar en Dios como algo extraordinario...

PJ: Y quiere imaginarlo en un inmenso...

K: Ve el cielo del atardecer y el Sol naciente y la inmensidad de este mundo maravilloso, y dice: "¿Quién creó todo esto?". ¿Correcto?

PJ: La capacidad de ver que lo pequeño y lo inmenso se hallan en el mismo nivel de importancia...

K: Sí, no hay tal cosa como inmenso y pequeño.

INTERLOCUTOR (I): Mis sentidos han estado profundamente dominados por mi pensar. Veo por mí mismo que, cuando salgo a dar un paseo, no estoy realmente mirando, escuchando. Estoy todo el tiempo pensando y, desde ese pensar, ocasionalmente, echo una ojeada a una cosa u otra. Por lo tanto, en cierto sentido, no hay un mirar, un ver la realidad de un árbol.

PJ: Si usted tratara de lograr que alguien mirara una hoja, una simple hoja, descubriría lo difícil que resulta. Pero, ¿por qué tomar a alguna otra persona? Cuando uno mismo lo hace, se da cuenta de lo difícil que es mirar algo.

I: Como él dijo, le echamos una ojeada y nos alejamos.

K: ¿Culparía usted a la religión? ¿Culparía a las religiones ortodoxas, establecidas, que han impedido al hombre considerar a la naturaleza como parte de sí mismo? Usted ve, las religiones han dicho: "Reprime todos tus sentidos. No mires allá fuera; mira siempre dentro de ti".

I: Krishnaji, ¿no diría usted que el hombre moderno de la ciudad está influido en alto grado por las religiones?

K: No, no estamos hablando de un hombre de la ciudad ni de un hombre del campo –de alguien que vive en una gran ciudad o en un pequeño pueblo o en una aldea–. Hablamos de un hombre común que ha visto a los sanyasis, a los monjes, a los

trapenses que jamás hablan. Y todas estas personas, así llamadas religiosas, han sostenido que debemos reprimir el deseo, que es preciso reprimir los sentidos porque nos distraen.

I: Sí, esto lo han sostenido no sólo las religiones, sino también la sociedad.

K: Por supuesto. Ya ve, los líderes religiosos no han dicho: “Mira todas las maravillas de este mundo. Contempla su belleza, percíbela, absórbela, sé parte de ella”. Lo que han hecho es crear imágenes, imágenes elaboradas por la mano y por la mente. Y las imágenes elaboradas por la mente son más importantes que las otras. Señor, ustedes tienen un templo cerca de aquí, en Turupati. Acuden allá miles de personas, se gastan millones en él; ¿por qué?

Ahora bien, si yo fuera un hombre común y escuchara todo esto, como señaló Pupul, ¿por dónde comenzaría?

I: Pero, ¿no diría usted, Krishnaji, que incluso para formularse esta pregunta, el hombre común tiene que haber visto en alguna parte, de algún modo, que este mundo es limitado?

K: Sí, él conoce la muerte.

I: Él ya tiene que estar un poco descontento de su Dios, de su...

K: Yo cuestiono eso, señor. Pongo en duda que él esté descontento o sea escéptico con respecto a sus dioses.

I: Entonces, ¿qué le hace formularse la pregunta: “¿Por dónde comienzo”?

K: Él no se formula esta pregunta.

PJ: Lo hace. Lo hace cuando hay dolor, cuando está sufriendo; lo hace cuando hay muerte.

K: Lo hace cuando hay dolor, lo hace cuando hay muerte. Lo hace cuando ve pasar a su lado a un honbre rico en un automóvil maravilloso y él tiene que caminar diez millas para ir a ese mismo lugar. Entonces es cuando comenzará a preguntarse: "¿Qué es todo esto? ¿Por qué no debería yo ser tan rico como ese hombre?"

I: Pero eso no es formular la misma pregunta.

K: Forma parte de ello.

PJ: De lo contrario, ¿cómo empieza uno?

I: Pero usted ve, señor, hay numerosas personas que, por lo general, viven vidas muy felices. No conocen el dolor –no al menos el dolor que es común a la mayoría de la gente: pobreza, mala salud, falta de educación, etc.–. Sin embargo, se encuentran con estas preguntas y las investigan muy, muy seriamente.

K: Usted habla de personas excepcionales. Nosotros empezamos preguntando: "Si yo fuera un hombre *común*, ¿por dónde comenzaría?". Digamos que soy un hombre común, bastante educado, y estoy rodeado por los muy complejos problemas de la existencia: sufrimiento, pena, ansiedad, y todas las demás actividades del pensamiento; ¿por dónde comenzaría para comprender la muy compleja sociedad en que vivo? Ésa es una pregunta verdadera, y es la pregunta con que empezó Mrs. Jayakar.

PJ: Vea, nosotros damos por sentado, cuando escuchamos a Krishnaji, que el comienzo debe partir de lo interno. Todos lo hemos interpretado de ese modo, o sea, que hemos de comenzar con lo interno, con el descubrimiento de "lo que es". Jamás hemos mirado lo externo y lo hemos visto como el mismo movimiento que el movimiento interno. Por lo tanto, la insensibilidad, la corrupción...

K: ¿Por qué hemos descuidado o descartado o desdeñado todas las cosas de la naturaleza?

PJ: Porque dividimos. Dividimos el mundo externo como el mundo del deseo, y el mundo interno como el mundo real.

K: Y también porque, tanto para los budistas como para los hindúes, el mundo externo es *māyā,* una ilusión. Sin embargo, K dice todo lo contrario. Por eso siento que es importante comprender nuestra relación con la naturaleza, con el mundo exterior; que es indispensable comprender nuestra relación con este mundo en el que la desdicha, la confusión, la brutalidad y la corrupción avanzan sin cesar. Mirar eso primero y, después, desde lo externo, moverse hacia lo interno. Pero si uno empieza y termina en lo interno, no tendrá medida. Se detiene en la adoración; sigue a Jesús o a algún gurú. Eso es lo que ustedes llaman religión. ¿Correcto? Los rituales, los objetos de culto... eso es para ustedes la religión.

Yo siento, personalmente, que debemos comenzar con lo que vemos, con lo que oímos y percibimos de lo externo. La pregunta es: ¿Cómo miro a mi esposa, a mis hijos, a mis padres, y a todas las demás personas que son exteriores a mí mismo?

Tomemos la muerte. Cuando veo a alguien que lleva un cuerpo muerto –en este país eso es simple; sólo dos o tres personas llevando un cadáver–, comienzo a preguntarme: "¿Qué es la muerte?". La muerte está allá, fuera de mí mismo, pero empiezo a inquirir. Puedo, simplemente, irme solo a la montaña, y dentro de una caverna inquirir qué es la muerte o qué es Dios. Por supuesto, puedo imaginar un montón de cosas, pero si no he establecido una correcta relación con la naturaleza, con otra persona: esposa, marido, quienquiera que sea, ¿cómo puedo establecer jamás la correcta relación con la inmensidad del universo?

I: Krishnaji, ¿está usted diciendo que mirar lo externo estimula al cerebro?

K: Desde luego; se vuelve más sensible.

I: Y, por lo tanto, puede mirar lo interno sin distorsión alguna.

K: Sí, sin distorsión.

I: Pero, señor, la mitad del mundo –el Occidente– siempre ha considerado lo externo como muy, muy concreto. Todas sus energías se han movido hacia afuera. Pero eso tampoco parece haber dado origen a la espiritualidad.

K: Llegamos, pues, a una pregunta mucho más seria. ¿Qué hace que un hombre cambie? ¿Comenzaría usted con eso? Soy envidioso, brutal, violento, me siento inseguro, confundido y celoso. Hay odio en mí. Soy el resultado de miles de años de evolución. ¿Por qué no he cambiado? Ésa es una de las preguntas básicas.

I: ¿No es demasiado pronto para formular esa pregunta?

K: Sí, lo es.

I: Pero usted dice que, a pesar de todo, tenemos que llegar a ella.

K: He pasado por todo esto y he llegado a ella. Y, también, aprecio la naturaleza, con la que estoy en contacto constante. Así que comienzo: miro. Pero, siendo yo un ser humano, un ser humano que sufre, que tiene miedo y se debate en la confusión exactamente igual que el resto de la humanidad, finalmente debo preguntarme: "¿Por qué no he cambiado de manera radical?". Ésa es mi pregunta.

I: Es interesante que el hombre común esté mucho más preocupado por alcanzar el objeto de su codicia o por escapar del objeto de su miedo, que por formularse la pregunta: "¿Por qué soy codicioso?" o "¿Por qué tengo miedo?"

K: ¿Cuál es su pregunta, señor?

I: Es esta pregunta que ha planteado usted: ¿Por qué no he cambiado?

K: Pregúnteselo a sí mismo, señor, pregúnteselo a sí mismo. Con esto no estoy mostrándome personal o irrespetuoso o atrevido. Pregúntese a sí mismo por qué, después de treinta o cuarenta años, está exactamente donde estaba –modificado, por supuesto, pero sin ningún cambio radical–. ¿Por que? Sugiero que cualquier persona racional y reflexiva se formularía esa pregunta.

Señor, ¿comprende usted qué entiendo yo por "cambio"?

I: No, señor, no comprendo.

K: Por "cambio" no entiendo, digamos, el rechazo del hinduismo y la aceptación del budismo, o viceversa. Porque eso sería tan sólo repetir el mismo patrón una y otra y otra vez.

I: Sí, señor, pero nosotros no vemos eso como el mismo patrón; lo vemos como un patrón diferente.

K: Tomemos la envidia. Es un factor común para todos y ha producido muchísimo infortunio en el mundo. Ustedes ven las consecuencias de la envidia, pero siguen siendo envidiosos. ¿Por qué no la eliminan radicalmente de sus cerebros? Por favor, no convierta esto en algo complejo. ¿Por qué no ha sido posible observar al cerebro cuando es envidioso, y erradicar la envidia? ¿Por qué no lo han hecho? Hablan interminablemente de ello.

I: Señor, aparentemente, hay una especie de paradoja porque, en mi sentir, el sufrimiento parece ser, en ciertos casos, necesario para este cambio "radical" del que usted habla. Sin embargo, cuando uno sufre y continúa sufriendo, ello tiene un efecto embotador sobre el individuo que sufre. Entonces, ¿hacia dónde nos movemos desde allí?

K: Ante todo, señor, no hay división entre lo externo y lo interno; son una sola cosa. ¿Ve usted eso? ¿Ve realmente el hecho de que lo externo, o sea, la sociedad en que vivimos y a

la que hemos creado, y lo interno, el "yo", son la misma cosa? Yo formo parte de la sociedad. La sociedad no es diferente de mí. Ése es uno de los hechos más fundamentales. ¿Reconoce usted, realmente, ese hecho, y no se limita a estar de acuerdo con lo que se dice?

En segundo lugar, hay una división entre usted y yo. Usted pertenece a un grupo o a una comunidad o a una religión, etc., y yo pertenezco a otro grupo, a otra comunidad, a otra religión, etc. Esta división es creada por el pensamiento y, en consecuencia, es tremendamente compleja.

Ahora bien, usted dice: "Yo sufro, tú sufres, el resto de la humanidad sufre". Pero jamás se pregunta: "¿Puede este sufrimiento terminar?"

I: Señor, ¿diría usted que ambas preguntas: "¿Puede el sufrimiento terminar?" y "¿Por qué no he cambiado?", son la misma cosa?

K: Lo son.

I: La respuesta a ambas preguntas, ¿es que no tenemos energía suficiente?

K: Yo no diría que usted no tiene energía suficiente. Cuando quiere hacer algo, tiene plenitud de energía. ¿Correcto? Cuando quiere hacer dinero, trabaja tremendamente para obtenerlo. No creo, pues, que sea una cuestión de energía.

I: ¿Es que no deseamos cambiar con todo nuestro ser? ¿Por qué el deseo de "no sufrir", o el deseo de "cambiar radicalmente" –como usted lo expresa– se disipa con tanta facilidad?

K: ¿Es porque no hay ninguna ganancia en eso? Nosotros estamos motivados por la ganancia, ¿no es así? Siempre deseamos una recompensa. Nuestros cerebros están condicionados a la recompensa y el castigo. ¿De acuerdo? Trabajamos como

un rayo si al final podemos tener una recompensa: dinero, posición, estatus, felicidad... lo que fuere.

PJ: Señor, pienso que nos hemos alejado ligeramente. Estábamos hablando de los sentidos y de su funcionamiento, y...

K: Sí.

PJ: Y bien, los sentidos son energía. Lo que está afuera es energía.

K: ¿Ha visto usted cómo la hierba crece a través del cemento?

PJ: ¿Pero qué es lo que ejerce un bloqueo sobre la energía de los sentidos? ¿Qué es lo que interfiere con su verdadera capacidad?

K: ¿Es nuestro condicionamiento? ¿Es nuestra educación? Porque, como usted sabe, siempre se nos dice que controlemos.

PJ: Sí, señor, pero pienso que tiene que haber alguna semilla, algún discernimiento, que ha sido responsable de esta enseñanza, o sea, que debemos no sólo ser muy cuidadosos con nuestra energía, sino que también debemos canalizarla apropiadamente. Siento que toda la vida y toda la educación son tan sólo una canalización de esta energía y, por lo tanto, quizá sea éste, en sí mismo, un enfoque incorrecto.

K: Sí.

PJ: Porque lo que se necesita es la conservación de la energía. Ahora bien, ¿cómo conserva uno la energía? ¿Cómo genera energía?

K: ¿Quiere usted conservar la energía? ¿O es que cuanto más energía emplea, más hay?

PJ: Pero uno también puede dejar que la energía se disipe.

K: De eso se trata, justamente. Vea, para una persona como "K", no hay distracción o atracción.

PJ: Esto es lo mágico. Para "K" no hay distracción en la mente; no hay trivialidad.

I: Tampoco hay preocupación.

K: Eso es cierto.

I: En el hecho mismo de decir: "Conservaré energía", hay una canalizacion de la energía.

PJ: No. Lo que yo dije fue desde un punto de vista diferente. Nosotros vemos que la energía se dispersa. Sea cual fuere la energía de un ser humano, la está dispersando todo el tiempo. Tiene que haber algo en la raíz de ello.

K: No, Pupul, sólo mire. Estamos condicionados desde la infancia a esta idea de la recompensa y el castigo. ¿Correcto? Nuestra madre dice: "Si haces esto, te daré un dulce. Si no haces aquello, te castigaré". Cuando ingresamos en la escuela, continúa el mismo principio: mejores notas en los exámenes, etc. ¿Me sigue? Nuestros cerebros están condicionados para la recompensa y el castigo. ¿De acuerdo? Por consiguiente, gastamos toda nuestra energía en evitar el castigo y ganar una recompensa. Y la recompensa le da a uno una energía extraordinaria.

PJ: Pero, señor, de una calidad diferente.

K: Espere, espere. Digo que la recompensa me da una energía extraordinaria para trabajar, trabajar, trabajar. Y viene usted y me dice que esto de la recompensa y el castigo es un condicionamiento y que en eso no hay libertad. Que el cielo

no es una recompensa; que la iluminación no es una recompensa. Pero a mí me han educado desde la infancia para buscar recompensas. Hay, pues, una batalla y yo desperdicio mi energía en esa batalla. Deseo la felicidad; deseo la paz. Y lo hago todo para apresurar la obtención de eso.

PJ: Señor, la vida es tan compleja que, si alguna vez trato de resolverla, jamás lo lograré. Pero usted nos ha dado una llave. La llave es este funcionamiento total de los sentidos. ¿Podemos explorar e investigar eso?

K: Sí hagámoslo. *(Ríe)*. ¿No lo estamos haciendo?

PJ: Porque eso elimina todo el problema, y no hay nada que deba hacerse.

K: El ver y el oír, ¿están separados o son una sola cosa? ¿Comprende mi pregunta? Cuando usted percibe algo, por ejemplo, esta pregunta, el ver eso, el oírlo, ¿están separados, y hay también un pensar al respecto? Tan pronto piensa en ello, no está escuchando la pregunta.

La cuestión es si usted ve, es decir, si percibe y oye al mismo tiempo, y no como dos cosas separadas. Mire, el año pasado estuve hablando con un científico, un biólogo interesado en la naturaleza y demás. Me preguntó: "¿Oye usted el sonido de un árbol? ¿Lo oye no cuando el árbol es movido por el viento, sino cuando está absolutamente quieto, por ejemplo, temprano en la mañana o cuando el Sol se está poniendo? ¿Ha oído a un árbol cuando no corre ninguna brisa? Un árbol tiene una cualidad peculiar de sonido". Y le contesté: "Sí, un árbol tiene una cualidad peculiar de sonido".
Y ahora le pregunto: ¿Puede usted oír y ver al mismo tiempo? ¿O los divide? ¿Entiende lo que estoy diciendo?

PJ: Entiendo, señor.

K: El sonido es una cosa extraordinaria en sí misma, pero no

quiero entrar en eso ahora.

El interrogante es si uno puede ver algo sin división. Eso es todo cuanto pregunto. Ver, oír, tocar, oler, gustar; todo eso sin división alguna. Es como si uno estuviera completamente sumergido en ello.

I: Señor, usted ha dicho con frecuencia que la meditación es un sexto o séptimo sentido, y que si uno carece de ella, está perdiendo muchísimo. Según usted, ¿cuál es, exactamente, la naturaleza esencial de la meditación?

K: La naturaleza esencial de la meditación es no tener conciencia jamás de que uno está meditando. ¿Comprende lo que digo? Si usted intenta meditar –sentarse en cierta postura, relajarse tranquilamente, respirar y los demás trucos que ustedes practican–, entonces es como cualquier otro negocio. Usted tan sólo desea lograr algo. Y *la meditación no es un logro.* Si uno medita conforme a un sistema, a un método, etc., entonces eso es un logro. Al final de todo ello –de su esfuerzo y demás– dice: "¡Ah, al fin tengo paz!". *(Risas).* Es lo mismo que decir: "Al fin tengo un millón de dólares en el banco". En el mundo de los negocios ustedes hacen esto, eso y aquello para obtener dinero, pero nada pueden hacer para obtener la meditación. Para K, la meditación es algo que no puede ser logrado conscientemente.

PJ: ¿Está separada del estado de ver-escuchar?

K: Eso es, en sí mismo, meditación.

I: Usted habla de un "contacto con la naturaleza". A mí me parece que la meditación ocurre de una manera muy sensible cuando hay un contacto con la naturaleza, especialmente la clase de contacto que usted describe. Desafortunadamente, muchas personas, por inteligentes que puedan ser, sienten que una postura o un determinado enfoque son muy relevantes para la meditación.

PJ: Lo sé.

I: De modo que cuando usted habla acerca de la meditación, una meditación en la que todas las cosas quedan eliminadas, uno está perdido.

K: ¡Esté perdido!

I: Pero no estamos perdidos de la manera que usted lo entiende.

K: Esté perdido, esté perdido.

I: Estamos perdidos en la confusión.

K: Señor, ¡hacer todo esto que hacen *es* confusión!

I: ¿Cómo nos guiaría usted en adelante, de manera tal que esa meditación llegara a ser una realidad?

K: No sé qué entiende usted por "meditación" y por "realidad". Lo siento, no es mi intención ser chistoso, pero no sé realmente qué quiere usted decir con esas dos palabras. Y además, creo que nos estamos yendo de aquello con que comenzó Pupul.

I: Yo formulé la pregunta en relación con el funcionamiento total de los sentidos, porque tal cualidad es muy diferente de la actitud científica, tecnológica. El científico o tecnólogo se interesa únicamente en lo externo.

K: No, señor. Ellos también formulan estas preguntas. Como le dije el otro día, fuimos invitados a Los Álamos, que es el Laboratorio Nacional de Norteamérica. Están interesados no sólo en la meditación, sino también en qué es la creatividad en la ciencia. ¿Me sigue? Van más allá de un enfoque meramente tecnológico de la vida.

PJ: Señor, no puede haber otra base para lo creativo; los sen-

tidos operando son en sí mismos la base de lo creativo.

K: Cuando uno observa todo este universo... cuando uno observa, sin buscar una recompensa ni evadir un castigo, sino que observa, por ejemplo, el sufrimiento de esos aldeanos, o a esos pequeños niños que caminan doce millas por día para ir a la escuela, en ese observar hay una gran percepción, hay gran amor, gran solicitud. Vea, el observar no es tan sólo con los sentidos, porque en el observar mismo existe esta cualidad de amor, de afectuosa solicitud.

PJ: Sí. Ahora estamos llegando a ello.

K: Sí.

PJ: ¿Qué se despierta? Pienso que hay una posibilidad de observar –hablo por mí misma– con todos los sentidos...

K: El despertar de todos los sentidos y la plenitud de ello, contienen en sí la cualidad de algo por completo diferente.

PJ: Tiene que haber algo que pasamos por alto porque –déjeme expresarlo en otras palabras– porque esa explosión del corazón...

K: Es una buena frase: "explosión del corazón".

PJ: Eso no ocurre, señor. La explosión del corazón no tiene lugar. Ése es el punto crucial.

K: ¿Diría usted que el cerebro es el centro de todas nuestras respuestas eléctricas, nerviosas? Es el centro de todo el pensar. Es el centro de toda la confusión, de todo el dolor, la pena, la ansiedad, la depresión, las aspiraciones, los logros, etc. En el cerebro hay una gran actividad de confusión y contradicción.

El amor no es eso. Por lo tanto, tiene que haber algo exterior al cerebro. Sólo siga esto lógicamente. Y nosotros miramos la naturaleza, o a otros seres humanos...

PJ: ...desde el interior del cerebro.

K: Sí, miramos desde el interior del cerebro. Ayer paseábamos con algunas de las personas de aquí; reinaba un completo silencio, aun cuando se veían carretas de bueyes, chicos en bicicleta, usted sabe, estaban todos los otros ruidos. No existía nada, sólo un inmenso silencio. Y no era el silencio de allí fuera. Era silencio; el mundo íntegro estaba silencioso. Y uno mismo estaba silencioso. Y sentía toda la Tierra como formando parte de uno.

PJ: Vea, señor, ésta es *su* declaración y yo estoy escuchando.

K: Por supuesto, puede ser una tonta insensatez.

PJ: Pero el hecho es que yo no enjugo las lágrimas de otro ser humano.

K: No.

PJ: Los sentidos trabajando simultáneamente dan al cerebro una gran claridad, una gran vitalidad, una creatividad germinativa, pero eso no enjuga las lágrimas de otro.

K: No.

PJ: Estoy interesada en descubrir qué es lo que enjuga las lágrimas del otro. Porque a menos que eso esté ahí...

K: Un momento. ¿Puede el cerebro –ésa es mi pregunta– estar tan quieto que la actividad del pensamiento haya cesado por completo en ese segundo o en ese período? ¿O el cerebro está siempre parloteando?

PJ: Señor, ¿es que la única cosa legítima es estar totalmente despierto, es decir, que los sentidos operen plenamente y, entonces, jamás se plantea siquiera el interrogante sobre lo otro?

K: Por supuesto. Usted ni siquiera conoce lo otro. ¿Cómo puede preguntarse...?

PJ: ¿Qué hay fuera del cráneo...?

K: Sí. Todo lo que conozco está dentro del cráneo. ¿Correcto? Y viene usted y dice: "En tanto usted esté allí dentro, no resolverá nada". Usted me señala esto. Y yo le escucho porque veo la lógica de todo esto, el sentido común de todo esto, y digo: "Muy bien". Quiero saber, pues, qué es lo que ha de aquietar al cerebro –aunque éste tenga sus propios ritmos–. Lo hemos intentado todo, pero el cerebro jamás ha llegado a estar quieto.

La meditación que se practica no es quietud. Uno trata de generar quietud mediante el control, mediante toda clase de trucos. Pero ésa no es la quietud y belleza del silencio. Entonces, ¿dónde venimos a parar?

PJ: Uno ve, señor, que todo lo demás es de hechura humana. Sólo *eso* es divinidad y, desafortunadamente, no sabemos cómo alcanzarlo, cómo entrar en contacto con ello.

K: El otro día conocí a un hombre. Es un gran pintor. Me dijo: "Lo que el ser humano ha hecho es lo más bello que hay". Para él, ésa era la finalidad de todo. Entonces señalé un árbol y dije: "Nadie ha hecho eso", y él comenzó a ver. "Sí", dijo, "eso es interesante".

Valle de Rishi
19 de diciembre de 1984

¿Hay un Tiempo de No Movimiento?

J. KRISHNAMURTI (K): Esta tarde, durante el almuerzo, estuvimos hablando no sólo acerca del tiempo, sino también acerca de la naturaleza del diálogo. Hasta donde lo entiendo, un diálogo es una conversación entre dos personas. Un diálogo puede ser una discusión muy, muy superficial. También puede ser una conversación que tiene lugar entre dos personas muy religiosas, religiosas no en el sentido habitual de esa palabra, sino en el sentido de que se hallan completamente libres de toda tradición, de todos los sistemas y de toda autoridad.

Estamos hablando acerca de esta clase de diálogo, un diálogo que no es simplemente una conversación entre dos personas, sino un preguntar y un responder, donde la respuesta misma provoca un nuevo interrogante y así sucesivamente. En esta clase de diálogo, las dos personas, usted y yo, desaparecen por completo y sólo permanecen la pregunta y la respuesta. ¿Estamos de acuerdo con eso?

PUPUL JAYAKAR (PJ): Busqué la palabra "diálogo" en el diccionario y encontré que puede ser una conversación entre un grupo de personas. No se circunscribe, necesariamente, a dos personas.

K: Sí.

PJ: Pero la naturaleza esencial de un diálogo consiste en sondear algo. Ahora bien, me parece que todos los problemas de la mente...

K: Del cerebro, atengámonos a esa sola palabra.

PJ: Muy bien. Quisiera empezar con esto, o sea, que todos los problemas del cerebro nacen del tiempo.

K: Se originan en el proceso del tiempo.

PJ: Los problemas surgen porque el cerebro cambia "lo que es", en algo diferente, y el movimiento del cerebro que quiere cambiar "lo que es" en otra cosa, crea tiempo.

K: ¿Podríamos decir esto muy simplemente? Existen los dos tiempos: el tiempo físico y el tiempo psicológico. Un momento, Pupul; déjeme investigarlo un poco más. El tiempo físico se mueve de aquí hacia allá; cubre cierta distancia de un punto a otro punto. El tiempo físico es el de la salida y la puesta del Sol. Todo movimiento es una cuestión de tiempo, ¿verdad?

PJ: Sí.

K: Ahora bien, existe asimismo el tiempo psicológico, un tiempo del llegar a ser alguna cosa: "Soy esto, seré aquello".

PJ: Sí.

K: También está todo este proceso de la evolución, tanto psicológica como física. Todo esto es bastante simple y claro, y todos lo aceptamos. ¿De acuerdo? Ahora, mi pregunta es: ¿Existe un movimiento fuera de este movimiento que conocemos y al que llamamos tiempo? O sea, ¿hay un tiempo de no movimiento?

Examinemos esto despacio. El tiempo, tal como lo conocemos, es un movimiento. La división o la brecha entre una acción y otra, entre una comprensión y otra, es tiempo. El miedo es un movimiento de tiempo. El tiempo es también esperanza. Todo el movimiento desde el pasado al presente y al futuro se conoce, por lo general, como tiempo. ¿Correcto? El movimiento –de

la evolución, del conocimiento del logro, de la realización, del "llegar a ser"– implica tiempo. El intervalo entre el ver algo, pensar al respecto y actuar, es tiempo.

Y yo me pregunto si existe un tiempo –estoy usando esa palabra por el momento, hasta que encontremos otra– que no pertenezca a esta categoría en absoluto.

PJ: Cuando usted usa la palabra "tiempo" y dice que este "tiempo" no pertenece a la categoría del movimiento, ¿pertenece a la categoría de la materia?

K: La materia, según entiendo –he discutido acerca de la materia con el Dr. Bohm y otros– es energía solidificada, es energía manifestada. El cuerpo es energía manifestada.

PJ: Vea, señor, el cerebro es materia.

K: Sí, el cerebro es materia. Y el pensamiento es un proceso material.

PJ: Dejemos a un lado el pensamiento por ahora, y consideremos el cerebro. El cerebro es materia. Ahora bien, en esa materia la evolución *debe* existir.

K: Por supuesto. En un tiempo fuimos monos. Gradualmente, a través de un millón de años de evolución, nos convertimos en *Homo Sapiens*, en lo que somos ahora.

PJ: Sí, pero nosotros vinculamos esa evolución con el contenido que retienen las células cerebrales.

K: No entiendo bien esto. *(Se vuelve hacia los otros asistentes a la reunión)*. Vengan y únanse a nosotros. Vengan y discutan.

PJ: Permítame expresarlo de este modo: Usted acepta que el cerebro es materia. Por lo tanto, debe aceptar que la evolu-

ción es inherente al cerebro mismo, *debido* a que éste es materia.

K: ¡Un momento! Quiero ser claro en esto. El cerebro es materia. Ésa es una declaración. ¿Cuál es la próxima declaración?

PJ: El próximo paso es que hay un contenido en las células cerebrales.

K: El cual es la memoria.

PJ: Sí. Ahora bien, nosotros vinculamos la evolución que está en el cerebro, con la evolución de la memoria.

K: Veo adónde trata de llegar. La memoria, ¿es un proceso de evolución?

PJ: Yo no digo que *es* un proceso de evolución. Digo que el problema surge porque aplicamos a la memoria las mismas reglas que existen para la materia.

K: No entiendo.

PJ: Señor, usted dice que el cerebro es una cosa material.

K: En eso estamos todos de acuerdo.

PJ: Por lo tanto, la evolución debería ser en él algo inherente.

K: Yo cuestiono que la evolución sea inherente a la materia.

PJ: ¿Cómo puede usted cuestionar eso?

K: Lo lamento, no entiendo bien lo que plantea.

PJ: El cerebro del simio ha evolucionado hasta el cerebro del

ser humano. En consecuencia, la evolución es inherente al cerebro material.

K: Muy bien, entiendo. El cerebro, que es materia, ha evolucionado...

PJ: Dentro de ese cerebro está el contenido de un millón de años.

K: Sí, millones de años de memoria. Sólo aténgase a eso. La memoria, o sea, el conocimiento, la experiencia, el proceso acumulativo, ¿es un proceso de tiempo?

PJ: Sí. ¿Pero por qué introduce el tiempo en este momento?

K: Pensaba que estamos discutiendo toda la idea de...

PJ: Por eso dije, Krishnaji, que el problema consiste en que, al considerar el contenido del cerebro, que es memoria, sentimos que hay una entidad capaz de cambiar ese contenido del cerebro. Todo el proceso del devenir es eso; eso es el tiempo de adentro, el tiempo interno.

K: Sí. El tiempo como devenir; el tiempo como acumulación de más conocimientos, avanzando más y más y más...

PJ: Y mejorando.

K: Entiendo que todo eso está contenido en el tiempo.

PJ: Aplicamos, al contenido del cerebro, el proceso de evolución que existe en el cerebro. Mi pregunta es: ¿Hay evolución en el tiempo?

K: La evolución *es* tiempo.

PJ: Si la evolución es tiempo, entonces, ¿por qué no debería ser aplicable al devenir?

K: Vaya despacio, por favor, quizá yo esté embotado esta tarde, pero no entiendo lo que quiere decir. El devenir implica tiempo. ¿Correcto? "Soy esto, seré aquello".

PJ: Señor, estoy diciendo que el cerebro ha evolucionado a través del tiempo. Mi pregunta es: El contenido del cerebro, que no es sino una acumulación de experiencias y conocimientos, ¿es idéntico a la naturaleza del cerebro en sí?

K: Entiendo.

PJ: Vea, todos sabemos que el devenir es una ilusión. Eso es muy simple de entender. Pero hay algo mucho más que eso, y el "mucho más que eso" es que usted declara que existen un tiempo externo del reloj y un tiempo interno del devenir. Después pregunta: "¿Existe otro tiempo que no pertenezca a estas dos categorías?"

K: Ésa es mi pregunta

PJ: Ahora bien, tiempo y espacio son una sola cosa; el tiempo y la materia son una sola cosa.

K: El tiempo *es* materia. El tiempo es energía manifestada. La manifestación misma es un proceso de tiempo.

PJ: El tiempo no puede existir sin la manifestación.

K: Eso es lo que quiero investigar. ¿Existe un tiempo no manifestado?

PJ: Este tiempo interno del que usted habla...

K: Vaya despacio...

PJ: ...cuando dice que no es el resultado de la manifestación, ¿por qué usa, entonces, la palabra "tiempo"?

K: No tengo, por el momento, otra palabra.

SUNANDA PATWARDHAN (SP): ¿Está usted diciendo que la base misma desde la cual surge la manifestación es otro tiempo?

K: En parte. Probablemente. Es lo que estoy investigando... ¿Podríamos movernos hacia otra cosa? El amor no pertenece al tiempo.

PJ: Perdóneme por decir esto, señor, pero tan pronto usa usted la palabra "amor", quita el suelo bajo nuestros pies.

K: ¿Por qué?

PJ: Porque se trata de una declaración absoluta. Y con las declaraciones absolutas no hay discusión posible.

K: Espere, Pupul. Ésa es una afirmación más bien exagerada. Estamos tratando de descubrir qué es la eternidad. Tratamos de descubrir una realidad que no pertenece al tiempo. Sabemos que lo que es mortal crece y muere. Nos preguntamos si existe un estado o un movimiento que no pertenezca al tiempo y que esté más allá del tiempo. ¿Comprende?

PJ: Comprendo, señor.

K: Lo cual implica: ¿Hay una actividad intemporal, una actividad infinita e inconmensurable? Usted ve, usamos palabras para medir lo inconmensurable, y nuestras palabras se han vuelto tiempo. ¿Capta lo que estoy diciendo? Prosigamos despacio. Nuestras palabras son tiempo, y con esas palabras medimos un estado que no es mensurable; y lo que no es mensurable no pertenece al tiempo.

PJ: Ahora investiguémoslo. Nosotros conocemos el tiempo como presente, como pasado y como futuro. Proyectamos el futuro. ¿Cuál es la naturaleza o, en otras palabras, cuál es la percepción de ese instante que es la realidad única?

K: Espere. Examinemos eso: el ver y el hacer, el "yo debo hacer-

lo". Está el ver que es el futuro: "debo hacer tal cosa", "llegaré a ser esto o aquello". Ahora bien, el futuro es el pasado que se modifica a sí mismo. Eso es tiempo. También existe una acción intemporal, una acción que es percepción-acción. En la acción intemporal, o sea, en la percepción-acción, no hay intervalo. ¿Correcto? Vaya muy despacio si quiere comprender esto.

PJ: Antes de que yo pueda investigar eso, quiero examinar qué es esta "modificación en el presente".

K: ¿Qué es esta modificación en el presente? Eso es muy simple.

PJ: ¿Cuál es el instante real del...?

K: ¿Pensamiento? Tengo miedo del pasado y me enfrento al presente. El pensamiento se modifica a sí mismo y continúa, pero sigue siendo "miedo".

PJ: ¿Pero podemos examinar ese instante desde donde tiene lugar esta modificación?

K: Sí. Me atemoriza lo que podría suceder mañana, pero el mañana está tanto en el hoy como en el ayer. Un momento, Pupul; aclarémoslo muy bien. El presente, el "ahora", es el pasado y el futuro. El presente contiene eso.

PJ: Pero una percepción en el presente niega tanto el pasado como el futuro.

K: Es lo que estoy diciendo. Pero la percepción requiere un estado de libertad respecto del pasado. La percepción es intemporal. De eso se trata.

Yo percibo: Estoy lleno de prejuicios, conocimientos, conclusiones, convicciones, creencias; y con eso miro el presente. Y ese presente es modificado por el reto –es posible que yo cambie ciertas creencias, pero seguiré estando dentro del mismo cam-

po–. El presente se modifica, y así el futuro es la modificación.

PJ: Sí, pero éste es un estado donde el punto de percepción...

K: No hay punto de percepción aquí.

PJ: Cuando usted habla de un tiempo que no pertenece ni al pasado ni al futuro, ése es, obviamente, el elemento esencial de esta percepción respecto del "ahora".

K: Sí, y esa percepción no pertenece al tiempo, porque esa percepción no contiene el pasado.

PJ: ¿Qué es el "ahora"?

K: El "ahora" es el pasado y el presente.

PJ: ¿Es realmente eso?

K: Sí, eso es el "ahora".

PJ: Quiero cuestionar eso.

K: El "ahora" es la totalidad del tiempo: es el tiempo pasado, el tiempo futuro y el tiempo presente.

PJ: Vea, uno puede experimentar el tiempo pasado, y puede experimentar el tiempo futuro porque lo proyecta, pero ¿qué es la experiencia de "la totalidad del tiempo"?

K: Usted no puede "experimentarla".

PJ: Ya lo ve, esto es exactamente a lo que quiero llegar: uno puede experimentar el pasado...

K: Uno puede proyectar el futuro y experimentarlo sin pasar por él.

PJ: Sí, pero esta experiencia de "la totalidad del tiempo" no

es una experiencia.

K: No; eso es lo que estoy diciendo. La experiencia implica al experimentador que está experimentando. El experimentador es del tiempo.

PJ: Por lo tanto, cuando usted dice que el "ahora" contiene el pasado y el futuro, ¿qué significa eso exactamente? ¿Cómo entra uno en contacto con ello? Lo que trato de decir es que, para describir esto, podemos usar palabras.

K: He captado lo que quiere decir.

PJ: Pero ¿hay alguna vez un verdadero contacto con esto?

K: ¡Ajá! *(Negando).* Usted usa la palabra "contacto" en el sentido de contactar *yo*, de contactar *usted.*

PJ: No, no es así. Digo que eso no puede ser contactado, ni por mí ni sin mí.

K: No, no, no.

PJ: Sólo vea esto, señor, por favor. Usted dice que el pasado y el presente están ambos contenidos en el "ahora". Yo pregunto: ¿Qué es este "ahora"?

K: Le diré lo que es el "ahora".

SP: ¿Puedo decir algo?

K: Por supuesto, todos pueden.

SP: Pupul, "lo que es" es el presente. Permítame expresarlo así: El miedo es "lo que es"; es el "ahora". Aunque es "lo que es", la totalidad está en "lo que es".

PJ: Pero ¿qué es "lo que es"?

K: Pupul pregunta: ¿Cómo ve o afirma uno que el pasado está contenido en el presente? ¿Experimenta esto realmente, lo ve como un hecho, o es una teoría?

SP: Yo creo...

K: Escuche primero la pregunta.

SP: La comprendo.

K: Espere, sea cuidadosa, no diga "comprendo", examínelo un poco más. Pupul pregunta: ¿Qué le hace estar seguro de que el pasado está contenido en el presente? ¿Es eso una idea, es una teoría, o ve usted todo lo que eso implica? ¿Tiene un discernimiento directo en ello?

SP: Normalmente, no alcanzamos tal discernimiento.

K: Entonces están hablando teóricamente.

PJ: Krishnaji pregunta si existe un tiempo que no sea el tiempo lineal de lo externo ni el tiempo del devenir. Formula una pregunta: ¿Hay un tiempo independiente de estos dos tiempos?

K: Eso es todo.

PJ: La única percepción –al menos para mí– donde puede darse esto o el discernimiento directo en esto, se halla en el presente. Entonces, ¿cómo llego a este "ahora" de la existencia?

K: No puede llegar a él.

PJ: Sí. Uno no puede llegar a él. ¿Entonces?

K: Usted no puede experimentarlo; no puede imaginarlo.

PJ: De acuerdo.

K: Vea lo que ha ocurrido. Pupul, vea lo que ha ocurrido. Usted no puede experimentarlo, pero su cerebro está condicionado para la experiencia. Su cerebro está condicionado para el conocimiento, condicionado para la medición en palabras. Pero *esto* no puede ser abordado de ese modo. Y en esto es donde se encuentran las mentes religiosas –¿me sigue?–, porque han eliminado las teorías, han eliminado las ideas y los conceptos. Tratan con la naturaleza de lo real. Y aquí es donde comienza la investigación religiosa. Pero ustedes inquieren acerca de teorías y, por lo tanto, en eso perderán infinitamente el tiempo.

PJ: ¿Es posible investigar este tiempo que no pertenece a...?

K: Sí, es posible. Posible en el sentido de que uno puede usar palabras, pero las palabras no son la cosa. Uno no puede medir *esto* con palabras.

PJ: Debido a que no hay palabras, en el momento en que las palabras cesan...

K: No, no; cuidado, cuidado. El interrogante permanece.

PJ: Esto es algo sumamente extraordinario, porque si el interrogante permanece, pero los interrogadores no permanecen...

K: Sí. El interrogante permanece y los interrogadores no existen.

RADHIKA HERZBERGER (RH): Entonces, ¿es de algún modo un interrogante verbal?

K: No.

ASIT CHANDMAL (AC): ¿Sobre qué opera el interrogante?

K: Yo dije: La percepción significa que no hay un percibidor. Vea la implicación que eso tiene. El percibidor es el pasado y el futuro. Pero la percepción es el ahora. Por lo tanto, es intemporal, tal como la acción es intemporal.

PJ: Por lo tanto, en esa percepción, el pasado y el futuro están totalmente aniquilados.

SP: Quiero formular una pregunta: ¿Qué relación hay entre la percepción y el percibidor?

K: No hay relación alguna.

PJ: Se formuló una pregunta: ¿Qué es el "ahora"? Krishnaji comenzó diciendo que el "ahora" contiene el pasado, el presente y el futuro. Luego, la pregunta siguiente fue: ¿Cómo entro en contacto con él? A esa pregunta, Krishnaji respondió: El ahora no puede ser contactado; sólo puede haber percepción. Ahora bien, el escuchar que tiene lugar en este estado de percepción, en este estado de diálogo –por eso introduje el diálogo– termina con este...

K: ¿Ve usted lo que está ocurriendo ahora? El escuchar no es del tiempo. Si escucho es *ahora*. ¿Comprende, señor?

AC: Comprendo eso, señor.

K: La atención, pues, no contiene tiempo. Por lo tanto, no hay tiempo lineal u horizontal.

AC: Comprendo. En ese estado, ¿respecto de qué hay percepción? ¿Quién o qué escucha o inquiere en ese estado? ¿Cómo puede uno formular una pregunta?

K: Puede hacerlo. Voy a mostrárselo dentro de un momento.

PJ: Eso es posible. Desde el escuchar mismo surge la pregunta.

AC: ¿La pregunta surge desde sí misma?

K: Cuidado, Pupul, cuidado. No teorice, por favor.

PJ: No estoy teorizando, señor.

K: No digo que esté teorizando. Sólo digo que sea muy cuidadosa; la teoría y la especulación no intervienen para nada en esto. Yo digo que la percepción es intemporal.

PJ: Sí, y entonces formulo una pregunta: ¿Es posible investigar?

K: Sí, yo dije que sí. Pero, por favor, dése cuenta de lo que ha ocurrido, antes de que investiguemos. La mente se ha liberado de todos los conceptos, de todas las teorías, de todas las esperanzas, de todos los deseos. Ahora se halla en un estado de claridad. ¿Correcto? Entonces, en ese estado, uno puede investigar no verbalmente. A eso quiero llegar.

AC: No entiendo.

K: Mire, señor, yo le digo –sólo escuche– que el amor no pertenece al tiempo. ¿Correcto? Le digo eso. ¿Cómo lo escucha? ¿Cuál es su respuesta a eso? Primero oye las palabras; las palabras tienen cierto significado y son interpretadas por usted conforme a su trasfondo, a su capacidad intelectual, a su capacidad emocional, a su sentimiento de afecto, etc. Usted oye todo esto. Pero ¿puede escuchar, escuchar la verdad de ello? ¿Comprende lo que estoy diciendo?

AC: Yo no creo que pueda escuchar. Escucho las palabras. ¿Cómo puedo separar las palabras, de todo lo demás?

K: Oh sí, usted puede. La palabra no es la cosa.

AC: Sí, por consiguiente, mientras escucho las palabras, no puedo escuchar la cosa que se expresa. ¿Cómo podría?

K: Señor, ¿no comprende la simple verdad de ello? El amor no pertenece al tiempo.

AC: Eso no puede tener significado alguno.

K: Entonces, tenga un diálogo conmigo. No afirme categóricamente que eso no tiene significado alguno.

AC: Señor, la pregunta siguiente es: ¿Qué entiende usted por "amor"? ¿Qué entiende por...?

K: Podemos examinar todo eso. Pero debemos recordar que la descripción verbal no es el hecho.

PJ: Pregunto: ¿Cómo escucha uno? ¿No es ésa la pregunta crucial?

SP: No, esta pregunta no puede responderse.

PJ: Yo responderé a esta pregunta. ¿Cómo escucha uno? Escucha sin transferirlo todo a la memoria.

Yo digo que en un diálogo con Krishnaji, uno puede escuchar sin que opere el pensamisnto y, no obstante, comprender plenamente lo que Krishnaji dice. Cuando uno escucha a tales profundidades, entonces la declaración, la pregunta, "lo que es" se abre para nosotros y se nos revela; no hay otra acción.

SP: Pupulji, ¿qué es comprender la declaración: "El amor no pertenece al tiempo"?

PJ: No hay comprensión...

K: El amor no pertenece al tiempo.

PJ: Uno percibe un perfume...

K: Espere, espere. Yo no puedo explicárselo. Mantengamos un diálogo en relación con eso. Aquí hay una declaración que hace K: "El amor no pertenece al tiempo". ¿Comprende la belleza, la profundidad de ello? Dialoguemos al respecto.

SP: Yo comprendo que el amor no es apego. Comprendo que donde hay celos, no hay amor.

K: Eso es analizar.

SP: No, ya lo sé. Pero, a pesar de todo nuestro diálogo, este estado de amor que no pertenece al tiempo...

PJ: Sunanda, usted jamás puede usar palabras para que esta declaración se abra y se revele. Perdóneme por decirlo.

K: Ustedes están utilizando su intelecto. No usan una capacidad por completo diferente. Todos hemos sido educados para ser altamente intelectuales. Un pobre hombre, que no es tan brillante, que no ha pasado exámenes ni ha conseguido un cargo de profesor, comprenderá una declaración simple como ésta. Al menos, *pienso* que la comprenderá.

AC: Señor, ¿puedo volver atrás? ¿Cómo es posible investigar el estado de percepción?

K: Sólo escuche, se lo mostraré. Yo le digo: "El amor no pertenece al tiempo". Para mí, ése es un hecho extraordinario; es la verdad. Usted dice: "Realmente, no le comprendo". Y yo le respondo: "Usted no comprenderá eso de la manera como desea comprenderlo, porque desea comprenderlo mediante el proceso intelectual". ¿Capta lo que estoy diciendo?

No lo comprenderá, porque quiere comprenderlo a través del intelecto: mediante argumentos, mediante un proceso de reacción, mediante un constante ir y venir de palabras. Digo que no lo comprenderá de ese modo. Usted quizá sostenga que ése es el único instrumento que tiene –ahora se está desarrollando un diálogo–, y yo responderé: "Mire, hay un instrumento totalmente distinto. Le diré qué es ese instrumento si usted puede dejar a un lado el peso enorme del conocimiento, el cual pertenece al tiempo".

AC: ¿Deja usted a un lado su instrumento intelectual, en lugar del conocimiento?

K: No, por supuesto que no. Dije conocimiento. El conocimiento es evolución.

AC: Entiendo eso; implica, según usted, que el instrumento intelectual...

K: Esto me interesa. ¿Hay una comprensión, un discernimiento, una percepción inmediata sin la palabra, sin análisis, sin que uno introduzca en ello todo su conocimiento? Oh sí, señor.

AC: Eso lo comprendo, señor.

K: Entonces, si comprende que existe un estado donde las pa labras han perdido su significación, pero donde *hay* percep ción pura de algo, usted investigará esa percepción. Se lo mos traré.

AC: ¿Cómo puedo investigar en ese estado?

K: Se lo voy a demostrar.

PJ: ¿Puede uno discutir eso?

K: Uno no puede discutirlo.

AC: Sí, no puede, porque ¿cómo investiga uno sin la palabra? Vea, este estado, para mí, es el final de la investigación, no el comienzo.

K: Muy bien, si es el final de la investigación, ¿usted se detiene ahí? El cerebro, ¿ve esto? Entonces se terminó. ¿Lo está siguiendo?

AC: Sí, lo sigo.

K: ¿Lo capta?

AC: Sí,

K: ¿Lo capta? ¿Capta que el cerebro dice: "Sí, eso se terminó"?

AC: No, el cerebro no lo dice. La energía decae. El cerebro no puede sostener ese nivel de energía; ésta decae.

K: Por el contrario.

AC: Señor, en tanto hay energía, no hay más un inquirir o un cuestionar.

K: Estoy de acuerdo.

Madrás
28 de diciembre de 1985

PARTE II

*Supervivencia Biológica e Inteligencia**

PUPUL JAYAKAR (PJ): Hubo algo que Krishnaji dijo en su conversación de ayer; no sé si se prestará a una discusión. La pregunta que él planteó fue si las células cerebrales pueden despojarse a sí mismas de todo, excepto del movimiento de supervivencia o, para expresarlo en otras palabras, de la pura necesidad biológica que sólo contribuye a que el organismo exista. Fue una pregunta muy sorprendente. Krishnaji pareció sugerir que, antes de que cualquier movimiento pudiera tener lugar en la nueva dimensión, era esencial este despojo total, esta desnudez hasta la base misma. En cierto sentido, retrocedió a una posición totalmente materialista.

P. Y. DESHPANDE (PYD): Si uno toma la supervivencia como la dimensión del existir, entonces no hay otra dimensión. ¿Permite esto una investigación? Un despojo semejante de todo elemento de la conciencia, tal como la hemos entendido, ¿es posible? Siempre hemos proclamado que el ser humano es más que el instinto de supervivencia.

MAURICE FRIEDMAN (MF): Las células cerebrales, ¿no son el depósito de la cultura?

PJ: Si usted despoja al hombre de todos los elementos psicológicos excepto el instinto de supervivencia física, ¿en qué se diferencia él del animal?

* Publicado anteriormente en *Tradición y Revolución*, Ed. EDHASA, Barcelona, España.

J. KRISHNAMURTI (K): Nosotros conocemos tanto la supervivencia biológica como la psicológica. Pero los factores psicológicos como el nacionalismo, tornan casi imposible la supervivencia biológica. La fragmentación psicológica está destruyendo la belleza de la supervivencia. ¿Puede uno despojar al hombre, de los factores psicológicos?

PJ: Aparte de lo biológico y lo psicológico, ¿hay alguna otra cosa? Usted habló de despojarse uno mismo de todos los factores. Yo le pregunto si hay algún otro elemento aparte del biológico y el psicológico.

K: Hasta donde sabemos, éstos son los únicos dos factores que operan en el hombre.

MF: ¿No hay una cosa como la supervivencia psicológica, aparte del factor fisiológico?

K: Lo cual implica la supervivencia de la psique. La psique es el resultado del entorno y de la herencia. Anoche, cuando usamos la palabra "conciencia", dijimos que toda la conciencia es su contenido. El contenido de la conciencia es conflicto, dolor; la totalidad de eso es la conciencia.

PYD: Usted dijo también que la inteligencia es más que la conciencia.

K: Espere. Dijimos que comprender el hecho de la conciencia e ir más allá, es inteligencia. Usted no puede llegar a esa inteligencia si esta conciencia se halla en conflicto. Todo lo que ahora conocemos es la supervivencia biológica y la supervivencia de la conciencia psicológica. ¿Cuál es la siguiente pregunta?

PJ: Usted dio a entender ayer que era necesario despojar a la conciencia de todo, salvo de los factores que aseguran la supervivencia biológica.

K: ¿Puede usted despojarse de todo ese contenido psicológico

de la conciencia? En ese acto de despojarse opera la inteligencia. Entonces, quedan sólo la inteligencia y los factores que aseguran la supervivencia biológica; no hay otra cosa.

PJ: Ayer usted no habló de la inteligencia. Dijo: Cuando despojamos totalmente a la conciencia y nada más queda, esa operación es el movimiento biológico de supervivencia; es el movimiento el que percibe. ¿Hay un ver semejante?

K: Entonces, la mente no es tan sólo el elemento de supervivencia, sino que hay otra cualidad en ella, y ésta es la que percibe.

PJ: ¿Cuál es esa cualidad?

K: ¿Qué dijo K ayer?

PJ: Dijo que hay un despojarse de la conciencia, y que sólo existe, entonces, el movimiento de supervivencia en el silencio. Y que ese silencio ve.

K: Perfectamente cierto. Ahora bien, ¿qué es el silencio? ¿Cuál es la naturaleza del silencio?

PJ: No, señor, ayer se dijo algo y, por lo tanto, no podemos evitar la pregunta: Si el hombre es despojado de todo cuanto consideramos el componente que lo hace humano...

K: Y que es conflicto, dolor...

PJ: No sólo eso, sino compasión...

S. BALASUNDARAM (SB): Nosotros consideramos que el hombre, como opuesto al animal, es humano. ¿Cuáles son las cosas que diferencian al hombre, de los animales? La inteligencia, la capacidad de analizar, de hablar.

PYD: El hombre es un animal que utiliza un lenguaje. Y éste es el signo que lo distingue del resto del mundo animal. El len-

guaje capacita al hombre para decir: "Yo soy yo". Y tan pronto va más allá de eso, especula, proyecta, dice: "Yo soy yo", y en ese "yo" puede caber la totalidad del cosmos.

SB: Una cosa más. A causa del lenguaje, el hombre ha sido capaz de desarrollar la cultura, y no puede retroceder a la etapa biológica.

PYD: En veinticinco mil años de evolución, de pensar, hablar, etc., hay cambios muy pequeños en el hombre; el medio ha cambiado, pero el hombre, fundamentalmente, ha cambiado muy poco.

K: Sí.

PJ: Yo acepto lo que dicen Balasundaram o Deshpande, pero sigo consciente de que "yo soy". Esa afirmación está donde está.

K: Balasundaram dice muy simplemente: Despojemos al hombre de todos los factores psicológicos y entonces, ¿cuál es la diferencia entre el animal y el hombre? ¡Oh, hay una diferencia inmensa!

PJ: En el momento en que uno postula una diferencia, está investigando alguna otra cosa.

SB: El hombre es consciente de sí mismo y el animal no lo es; ésa es la única diferencia.

K: Volvamos atrás. Nosotros queremos sobrevivir psicológicamente y también biológicamente.

PYD: Yo digo que hay algo más.

K: Tendremos que decubrirlo. Limitarse a postular que hay algo más, no tiene sentido.

PYD: Pero usted dice que todos los otros aspectos del ser humano han terminado.

K: Cuando el conflicto, la desdicha y el dolor han llegado a su fin...

PJ: Como también la fantasía, la maravilla, la imaginación, todo eso que ha permitido al hombre extenderse hacia lo externo y penetrar en lo interno.

K: K dijo tanto lo externo como lo interno.

PJ: Sí, es el mismo movimiento. Cuando usted dice que debemos despojarnos de todo esto, ¿qué es lo que ocurre? ¿Es legítima esa pregunta? Al discutirlo, al examinarlo cuidadosamente, ¿podremos alcanzar a sentir esa desnudez interna, ese ver?

K: Hemos dicho que la inteligencia está más allá de la conciencia, y que cuando la mente se despoja de los elementos psicológicos, en el acto mismo de despojarse de ellos se revela esta inteligencia; o sea, que la inteligencia nace en el momento mismo en que nos despojamos de tales elementos. Hay supervivencia biológica y hay inteligencia. Eso es todo.

La inteligencia no se hereda; la conciencia se hereda. Dentro del campo de la conciencia, estamos atrapados en el devenir, tratando de ser esto o aquello. Despójense, vacíense de todo eso. Dejen que la propia mente se vacíe de todo eso. En el acto mismo de vaciarse, adviene la inteligencia. Por lo tanto, quedan únicamente dos cosas: la más elevada forma de inteligencia y la supervivencia, lo cual es muy diferente de vivir como los animales. El hombre no es tan sólo un animal, es capaz de pensar, proyectar, construir.

PJ: ¿Quiere usted decir que hay una inteligencia que se manifiesta en la acción de desnudar la conciencia?

K: Escuche cuidadosamente. Mi conciencia está todo el tiempo tratando de devenir, de cambiar, de modificarse, de luchar,

etc. Eso y la supervivencia biológica es todo cuanto conozco. El mundo opera dentro de estos dos campos. Y, en medio de esta lucha, proyectamos algo más allá de la conciencia; pero, debido a que lo proyectamos, eso sigue estando dentro del campo de la conciencia.

La mente que de veras quiere liberarse de la batalla constante, del parloteo de fondo, pregunta: ¿Puede la mente despojarse de su propio contenido? Eso es todo. *(Pausa).* Y en ese preguntar adviene la inteligencia.

PJ: Ese vaciado de la conciencia, ¿es un proceso que jamás termina?

K: No es así. Porque si fuera un proceso interminable, estaríamos atrapados siempre en el mismo fenómeno.

PJ: Detengámonos aquí. ¿No es un proceso interminable?

K: No, no lo es.

PJ: ¿Quiere usted decir que, una vez hecho, está hecho?

K: Vayamos despacio. Primero debe comprender esto verbalmente. Mi conciencia está compuesta de todo eso de que hemos hablado.

PJ: El vaciado de la conciencia, ¿lleva tiempo o está libre del tiempo? ¿Tiene lugar en fragmentos? ¿0 es un vaciado de la totalidad?

K: ¿Es ésa la pregunta? ¿Si el vaciado es en fragmentos o si es total?

SB: El vaciado tiene que ser un proceso conjunto que incluya la parte y el todo.

K: Discutámoslo.

PJ: ¿Qué es lo que uno vacía? O ¿qué es lo que uno percibe? ¿O hay una disolución de aquello que emerge, o sea, del pensamiento?

PYD: Si todo esto desaparece, ¿qué queda?

PJ: Cuando usted dice que todo desaparece, ¿qué quiere decir?

SB: Queda tan sólo el estado de percepción alerta. La percepción completa, ¿es la totalidad?

PJ: Sí.

K: Ella dice que sí, pero ¿cuál es la pregunta?

PJ: La percepción de un puñto de la conciencia, de una cosa como los celos, ¿es la percepción de la totalidad de la conciencia?

K: Cuando usted usa la palabra "percepción", ¿a qué se refiere? Si entiende por ella percibir todas las implicaciones –un estado en el que no hay opción ni voluntad ni compulsión ni resistencia–, es así, obviamente.

PJ: Entonces, esto es posible en cualquier punto.

K: Por supuesto.

PJ: Sí, porque ésa es la puerta, la puerta de la disolución.

K: No. Deténgase un momento.

PJ: Usé la palabra "puerta" deliberadamente.

K: ¡Espere! Empecemos despacio, porque quiero avanzar paso a paso. Mi conciencia está compuesta de todo esto. Mi conciencia forma parte de la totalidad, tanto en el nivel superficial

como en el profundo. Usted pregunta: ¿Existe alguna percepción tan penetrante que en esa percepción misma esté presente la totalidad? ¿O ésta se presenta poco a poco? ¿Hay un buscar, un examinar, un analizar?

PYD: Según la posición yoga, la naturaleza es un río que fluye. En ese fluir, surge a la vida el organismo humano. Tan pronto aparece, también posee la capacidad de optar. En el momento en que opta, se separa de la corriente, del río. Éste es un proceso de separación respecto de esa corriente, y lo único que da origen a esto es la opción. Por lo tanto –dicen ellos–, el disolverse de la opción puede llevarlo a uno al vacío total, y en ese vacío uno ve.

K: Correcto, señor, ése es un punto. La pregunta de Pupul era: ¿Es esta percepción un proceso gradual, un despojarse que tiene lugar poco a poco? Esta percepción en la que no hay opción alguna, ¿vacía la totalidad de la conciencia? ¿Va más allá de la conciencia?

MF: Suponiendo que deje de optar, ¿es eso el despojarse?

PJ: ¿Hay una terminación para el despojarse?

K: ¿O es un proceso constante?

PJ: Y la segunda pregunta era: Donde hay inteligencia, ¿hay un despojarse?

K: Comencemos con la primera pregunta, es suficiente. ¿Qué dice *usted*?

PJ: Es una de esas preguntas extraordinarias para las cuales uno no puede decir ni sí ni no.

PYD: Está ligada o no al tiempo. Si se la invita, es tiempo.

PJ: Si usted dice que no es una cuestión de tiempo, enton-

ces no es un proceso. Cinco minutos después emergerá nuevamente. Así, pues, esta pregunta no puede ser contestada.

K: No estoy seguro. Empecemos de nuevo. Mi conciencia está compuesta de todo esto; mi conciencia está habituada al proceso del tiempo; mi conciencia piensa desde el punto de vista de lo gradual; mi conciencia es practicar y, mediante la práctica, lograr cosas, lo cual es tiempo; mi conciencia es un proceso de tiempo.

Ahora pregunto a esa conciencia si puede ir más alla de esto. ¿Podemos nosotros, atrapados en el movimiento del tiempo, ir más allá del tiempo? La conciencia no puede responder a esa pregunta. La conciencia no sabe qué significa ir más allá del tiempo, porque piensa tan sólo en términos de tiempo. Por lo tanto, cuando se le pregunta si el proceso puede llegar a su fin y conducir a un estado sin tiempo, ella no puede responder, ¿verdad?

Ahora bien, puesto que la conciencia no puede responder a la pregunta, decimos: Veamos qué es la percepción alerta e investiguemos si esa percepción puede dar origen a un estado intemporal. Pero esto introduce nuevos elementos: ¿Qué es la percepción alerta? ¿Está dentro del campo del tiempo, o está fuera del campo del tiempo? En la percepción alerta, ¿hay opción, explicación, justificación o condena alguna? ¿Existe en ella un observador, aquél que opta? Y si existe un observador, ¿es eso percepción alerta? ¿Hay, pues, una percepción en la que el observador está por completo ausente? Obviamente, sí. Percibo esa lámpara; no tengo que optar cuando la percibo. Ese estado no es un estado continuo de percepción en el que está ausente el observador, lo cual sería otra vez un planteamiento erróneo.

ACHYUT PATWRDHAN (AP): El término para esto es *svarûpa s'ûnyata*: el observador se vacía; está despojado de todo.

K: Ahora bien, ¿puede cultivarse esa percepción alerta? El cul-

tivo implica tiempo. ¿Cómo adviene esta percepción alerta en la que no existe el observador? Si puede ser cultivada, es el resultado del tiempo, y también forma parte de esa conciencia en la que existe la opción.

Y usted dice que la percepción alerta no es opción; dice que es observación en la que no hay un observador. Entonces, ¿cómo ha de ocurrir eso sin que intervenga la conciencia? ¿Surge desde la conciencia, florece desde ella? ¿O está libre de la conciencia?

PYD: Está libre de la conciencia.

PJ: ¿Tiene lugar cuando formulo la pregunta acerca de quién soy yo?

K: Todos los tradicionalistas han formulado esa pregunta.

PJ: Pero es una pregunta esencial. La percepción, ¿ocurre cuando trato de investigar el origen del ego? ¿O tiene lugar cuando uno trata de descubrir al observador?

K: No. Tan pronto "trata" está en el tiempo.

PJ: Es una cuestión de semántica. Uno puede desnudar la conciencia en cualquier punto; ¿dónde está el observador? Damos por hecho que el observador existe.

K: Comencemos despacio. Uno ve qué es la conciencia. Cualquier movimiento dentro de ese campo sigue siendo un proceso de tiempo; puede tratar de ser o de no ser; puede tratar de ir más allá, puede tratar de inventar algo más allá de la conciencia, pero eso sigue formando parte del tiempo. Por lo tanto, estoy atascado.

PJ: Yo quiero usar palabras que no sean las suyas. De modo que he descartado todas sus palabras. Tengo que usar mis propios instrumentos. ¿Cuál es el elemento que en mí parece ser el más potente y poderoso? ¿Es el sentimiento del "yo"?

K: Que es el pasado.

PJ: No usaré su lenguaje. Es muy interesante no usar su lenguaje. Yo digo que la cosa más potente es el sentimiento del "yo". Ahora bien, ¿puede haber percepción del "yo"?

MF: Ésa es una pregunta equivocada. Le diré por qué. Usted pregunta: ¿Puedo percibir el "yo"? El "yo" no es sino un hambre insaciable de experiencia.

K: Pupul empezó preguntando: ¿Quién soy yo? ¿Es el "yo" un acto de la conciencia?

PJ: Examinemos eso, investiguémoslo.

K: Cuando me pregunto quién soy yo, ¿es el "yo" un factor central en la conciencia?

PJ: Así parece. Y entonces digo: Quiero ver ese "yo", descubrirlo, percibirlo, estar en contacto con él.

K: Usted está preguntando, entonces: ¿Es este factor central perceptible a los sentidos? ¿Es tangible? ¿Puede sentirse, gustarse? ¿O ese factor central, el "yo", es algo que los sentidos han inventado?

PJ: Eso viene después. En primer lugar, veo si eso es tangible.

K: Cuando formulo la pregunta: ¿Quién soy yo?, también debo preguntarme *quién* es el que investiga, *quién* formula la pregunta.

PJ: Ahora no formulo esa pregunta. La he formulado una y otra vez; la he discutido interminablemente. La descarto porque usted ha dicho: No acepten ninguna palabra que no sea propia de ustedes. Empiezo por mirar. Este "yo" que constituye el núcleo central de mí mismo, ¿es tangible? Lo observo en las capas superficiales, en las capas más profundas de mi conciencia, en la

recóndita oscuridad y, a medida que lo expongo, se produce dentro de mí una luz, una explosión, una expansión.

Otro factor que opera es que, aquello que era exclusivo se torna inclusivo. Hasta ahora ha sido exclusivo; ahora el mundo fluye hacia el interior.

K: Veo eso.

PJ: Y descubro que esto no es algo que pueda tocarse o percibirse. Lo que puede percibirse es aquello que ha sido; es una manifestación de este "yo". Veo que tenía un pensamiento respecto de este "yo" en acción, pero ya ha pasado. Entonces exploro: ¿Desde dónde emerge el pensamiento? ¿Puedo perseguir un pensamiento? ¿Hasta dónde puedo llegar con un pensamiento? ¿Hasta dónde puedo sostener un pensamiento? ¿Puede el pensamiento conservarse en la conciencia? Éstas son cosas tangibles que el individuo debe sentir completamente por sí mismo.

K: Seamos sencillos. Cuando pregunto quién soy yo, *¿quién* formula la pregunta? Uno descubre, en la investigación, que el "yo" no es observable. ¿Está, pues, el "yo" dentro del campo de los sentidos? ¿O son los sentidos los que han creado el "yo"?

PJ: El hecho mismo de que no está dentro del campo de los sentidos...

K: No se aleje de ahí. ¿No está el "yo" también dentro del campo de los sentidos? Saltamos demasiado rápidamente a conclusiones.

PJ: Yo quiero dejar a un lado todo cuanto Krishnaji ha dicho, y encuentro que el inquirir mismo, la investigación misma en la naturaleza del "yo" genera luz, inteligencia.

K: Usted dice que la investigación misma da origen a la percepción alerta. Es obvio, no dije que no lo hiciera.

PJ: Y en la investigación uno puede usar solamente ciertos instrumentos, que son los sentidos. Ya sea ésta externa o interna, los únicos instrumentos que podemos usar son los sentidos, porque es todo cuanto conocemos: el ver, el escuchar, el sentir... y el campo se ilumina. Se ilumina tanto el campo de lo externo como el campo de lo interno. Ahora bien, en este estado de iluminación uno descubre súbitamente que ha habido un pensamiento, pero que ya ha pasado. Si ahora a uno le preguntan: El despojarse de la conciencia, ¿es parcial o total?, la pregunta es irrelevante, no tiene sentido.

K: Espere un momento. No estoy seguro. ¿Es parcial la percepción? He investigado por medio de los sentidos –los sentidos que crean el "yo", que investigan el "yo"–. La actividad genera un grado de iluminación, de claridad. No claridad completa, sino cierta claridad.

PJ: Yo no usaría las palabras "cierta claridad", sino "claridad".

K: Genera claridad. Nos atendremos a eso. ¿Puede expandirse esa claridad?

PJ: La naturaleza del ver es tal, que yo puedo ver aquí y puedo ver allá, dependiendo eso del poder de la vista.

K: Dijimos que la percepción es no sólo visual sino también no visual. Dijimos que es la percepción lo que ilumina.

PJ: Quisiera preguntarle algo. Usted ha dicho que el ver es no sólo visual sino también no visual. ¿Cuál es la naturaleza de este ver no visual?

K: Lo no visual es lo no pensable. Lo no visual no pertenece a la palabra, no pertenece al pensamiento. Eso es todo. Es percepción sin el significado, sin la expresión, sin el pensamiento. ¿Hay una percepción sin el pensamiento? Ahora prosiga.

PJ: Hay una percepción que puede ver cerca, que puede ver lejos.

K: Espere. Estamos hablando solamente de percepción; no de la duración, longitud, tamaño o anchura de la percepción, sino de la percepción no visual, que no es ni superficial ni profunda. La percepción superficial o la percepción profunda surgen sólo cuando interviene el pensamiento.

PJ: Entonces, en esa percepción, ¿hay un despojarse parcial o total? Comenzamos con esa pregunta.

MF: Ella pregunta lo siguiente: En toda percepción existe el elemento no verbal de la mera sensación; después, está la superposición psicológica. ¿Hay un estado de la mente en el que no ocurra la superposición y no haya un despojarse?

PJ: Eso es cierto. La percepción es percepción. Lo que preguntamos es: ¿Existe una percepción en la que el despojarse no sea necesario?

K: No hay tal cosa como una percepción eterna.

PJ: ¿Es ella idéntica a lo que usted llama inteligencia?

K: No lo sé. ¿Por qué pregunta eso?

PJ: Porque la percepción es intemporal.

K: Intemporal significa eso: intemporal. ¿Por qué hace esta pregunta? La percepción, siendo no verbal, ¿no es también no pensamiento, no tiempo? Si usted ha contestado esta pregunta, también ha contestado aquélla. Una mente que está percibiendo no formula la pregunta; está percibiendo. Y cada percepción es una percepción; no consiste en ir cargando con la percepción. ¿Dónde surge la pregunta acerca del despojarse o no despojarse?

PJ: La percepción no es trasladada jamás a otro pensamiento. Veo esa lámpara. El ver no ha sido trasladado. Sólo el pensamiento se traslada.

K: Eso es obvio. Mi conciencia es mi mente, es el resultado de la percepción sensoria. También es el resultado de la evolución y el tiempo. Se expande y se contrae. Y el pensamiento forma parte de la conciencia. Entonces viene alguien y pregunta: "¿Quién soy yo?". ¿Es el "yo" una entidad permanente en esta conciencia?

PYD: No es permanente.

K: Este "yo", ¿es la conciencia?

PYD: No puede serlo.

K: La conciencia se hereda. Por supuesto que lo es.

MF: Estamos mezclando el concepto de conciencia, con la experiencia consciente.

K: Esto es muy claro: el "yo" es esa conciencia.

PJ: El "yo" no tiene una gran realidad para mí hasta que comienzo a investigarlo.

K: Por supuesto. El hecho es que después de mirar, después de observar, veo que soy la totalidad de esta conciencia. No se trata de una afirmación verbal. Soy la herencia, soy todo eso. ¿Es observable este "yo"? ¿Puede ser tocado, deformado? ¿Es el resultado de la percepción y de la herencia?

MF: No es el resultado de la herencia. Es lo heredado.

K: Y entonces Pupul pregunta: "¿Quién es ese 'yo'? ¿Forma parte de la conciencia, del pensamiento?". Digo que sí. El

pensamiento es parte del "yo", excepto donde el pensamiento funciona tecnológicamente, donde no hay "yo". Tan pronto uno se aleja del campo científico, llega al "yo", que forma parte de la herencia biológica.

MF: El "yo" es el centro de la percepción; es un centro operativo de percepción, un centro *ad hoc*, y el "otro" es un centro efectivo.

K: Sea simple. Vemos que la conciencia es el "yo"; la totalidad de ese campo es el "yo". Y el "yo" es el centro del campo.

PJ: Yo quiero descartar todo esto y abordar el problema de un modo nuevo. Veo que el elemento más importante en mí es el "yo". Ahora bien, ¿qué es el "yo"? ¿Cuál es su naturaleza? Uno investiga eso, y en el proceso mismo de la observación hay claridad.

K: Punto final.

PJ: La claridad, al no ser eterna...

K: Pero puede lograrse nuevamente.

PJ: Yo digo que tal vez.

K: Porque tenemos una idea de que la percepción es total.

PJ: En este estado, ¿puede surgir legítimamente la pregunta acerca de si la claridad es eterna?

K: No surge en el estado de percepción. Surge o existe únicamente cuando pregunto: ¿Es eterno este proceso?

PJ: ¿Usted qué diría?

K: Se lo preguntan a usted. Conteste. Tiene que responder a

esta pregunta. En el instante de percepción, la pregunta no surge. Al instante siguiente, no percibo con tanta claridad.

PJ: Si estoy alerta como para ver que no percibo con tanta claridad, investigaré eso.

K: ¿Qué hago, pues? Está la percepción. Eso es todo.

PJ: La llave que abre la puerta está en esa pregunta.

K: Seamos sencillos con respecto a esto. Hay percepción. En esa percepción no hay problema de duración. Sólo existe la percepción. Al momento siguiente no veo con claridad, no hay una percepción clara, se ha embotado. Entonces investigo la contaminación, y así hay claridad. Embotamiento y otra vez percepción, cubrimiento y descubrimiento... Esto es lo que ocurre. ¿Correcto?

MF: ¿Es un movimiento de tiempo?

PJ: Tiene lugar algo muy interesante. La naturaleza misma de esta percepción alerta es operar sobre lo otro.

K: ¿Qué entiende usted por lo "otro"?

PJ: La inatención.

K: Espere. Hay atención seguida por inatención. Entonces dése cuenta de la inatención, la que así se transforma en atención. Este balanceo continúa todo el tiempo

PJ: Si yo afirmo que la percepción disminuye la inatención, ésa sería para mí una afirmación incorrecta. Lo único que puedo observar es que la atención actúa sobre la inatención.

K: Esa acción sobre la inatención, ¿elimina la inatención de modo tal que ésta no surge otra vez?

PYD: Ella está atenta a lo inatento.

PJ: Yo voy más lejos que estar atenta a lo inatento. Digo que la naturaleza de esta atención es tal, que opera sobre las células cerebrales. Vacilo mucho al decir esto. Está en la naturaleza de la atención operar sobre las células cerebrales. Lo que se halla inactivo en éstas, resurge cuando es expuesto a la atención, y la naturaleza misma de la inactividad experimenta un cambio. Me gustaría que investigáramos esta área.

K: Comencemos de nuevo. Si hay opciones en esa percepción, estamos de vuelta en la conciencia. La percepción alerta es no verbal; no se relaciona con el pensamiento. A esa percepción alerta la llamamos atención. Cuando hay inatención, eso es lo que hay: inatención. ¿Por qué mezcla usted ambas cosas? Estoy inatento; no hay atención. Eso es todo.

En esa inatención se desarrollan ciertas actividades. Y esas actividades generan más desdicha, confusión e infortunio. Me digo, pues: Debo estar atento todo el tiempo a fin de impedir que tenga lugar esta perturbación. Y agrego: Tengo que cultivar la atención. Ese cultivar mismo se convierte en inatención. El acto de ver esa inatención, genera atención.

La atención afecta las células cerebrales. Considere lo que ha sucedido. Hay atención, y después inatención. En la inatención hay confusión, desdicha y demás. ¿Qué ocurre, entonces?

PYD: El acto de disipar la inatención ha descendido penetrando en el inconsciente.

PJ: ¿No es, en realidad, que uno nada puede hacer al respecto?

K: Estoy de acuerdo, Pupul, pero aguarde un instante. No diga que no hay nada que hacer. Lo descubriremos. Estamos investigando. Hay atención y hay inatención. En esta última, todo es confusión. ¿Por qué queremos reunir a ambas? Cuando

existe el impulso de reunirlas, hay una acción de la voluntad, la cual es opción: uno prefiere la atención a la inatención. Y así está otra vez de vuelta en el campo de la conciencia. ¿Cuál es, entonces, la acción donde ambas, la atención y la inatención, no se juntan jamás? Quiero explorar esto un poco.

Donde hay atención, el pensamiento como memoria no opera; en el proceso de atención no hay pensar, sólo hay atención. Yo me doy cuenta de que he estado inatento, sólo cuando la acción produce incomodidad, desdicha o peligro. Entonces me digo: He estado inatento. Y, como la inatención ha dejado una huella en el cerebro, me intereso en la desdicha que la inatención ha generado. Entonces, al investigar esa desdicha, la atención vuelve sin dejar ninguna huella. ¿Que ocurre, entonces? Cada vez que hay inatención, ésta es percibida rápida e instantáneamente. La percepción es inmediata; no pertenece a la duración, al tiempo. La percepción y la atención no dejan huella alguna. Lo que siempre existe es la instantaneidad de la percepción.

Bombay
18 de febrero de 1971

*La Mente y el Corazón**

PUPUL JAYAKAR (PJ): Señor, hasta ahora nuestras discusiones han estado relacionadas con la mente y sus problemas. Lo que no hemos discutido es el movimiento del corazón.

J. KRISHNAMURTI (K): Me alegra que usted plantee eso.

PJ: El movimiento del corazón, ¿es un movimiento distinto del de la mente? ¿Constituyen un solo movimiento, o son dos? Y si son dos movimientos, ¿cuáles son los factores que tornan diferentes ambos movimientos? Uso las palabras "mente" y "corazón" porque son los dos puntos focales alrededor de los que parecen concentrarse ciertas respuestas sensorias. Los dos movimientos, ¿son, en realidad, un solo movimiento?

K: Para comenzar, ¿qué entiende usted por "movimiento"?

PJ: Cualquier clase de respuesta emocional a la que llamamos amor, afecto, buena voluntad, compasión, parece ondear, desplazarse desde un punto focal que identificamos como la zona del corazón. Estas ondas afectan al corazón; físicamente, hacen que lata con mayor rapidez.

K: Éste es el movimiento fisiológico de las células cerebrales.

P. Y. DESHPANDE (PYD): ¿O son los nervios los que ejercen un impacto en el corazón?

* Publicado anteriormente en *Tradición y Revolución*, Ed. EDHASA, Barcelona, España.

K: Es una respuesta de los nervios, del corazón, del cerebro, de todo el organismo psicosomático. Ahora bien, ¿el movimiento de la mente está separado del movimiento de aquello que generalmente llamamos el corazón? No estamos hablando del corazón físico, sino de las emociones: los sentimientos, la ira, los celos, el sentido de culpa, todas las emociones que hacen que el corazón palpite y golpee con mayor fuerza y rapidez. ¿Están separados los movimientos de la mente y del corazón? Discutámoslo.

PJ: En el contexto de lo que hemos estado diciendo desde un principio, o sea, de vaciar la mente hasta que nada queda, excepto el movimiento de supervivencia, el único factor que distinguiría al hombre sería este extraño movimiento del corazón.

K: Pienso que esta división es artificial. En primer lugar, no deberíamos empezar de este modo.

PJ: Mientras estuvimos discutiendo con usted, ha habido un silenciamiento de las células cerebrales y, con ello, una tremenda claridad; sin embargo, no ha existido respuesta alguna del corazón, no ha habido ondas.

K: Usted está separando, pues, ambos movimientos: está el movimiento de la mente y está el movimiento del corazón. Preguntémonos si se hallan separados. Además, si no se hallan separados, entonces, cuando la mente se ha vaciado de la consciencia –en el sentido en que hemos usado esa palabra–, ¿cuál es, en la mente, la cualidad de la compasión, del amor, de la empatía? Empecemos por preguntarnos si el movimiento del corazón se halla separado.

PJ: ¿Qué es lo que iguala a la ira con el movimiento del afecto?

K: Yo pregunto: ¿Está alguno de los movimientos separado?

PJ: ¿Separado de qué?

K: ¿Está alguno de los movimientos separado, o todo es un movimiento unitario, aunque podamos dividirlo y fragmentarlo? Uno ha dividido el movimiento en diferentes categorías, tales como el movimiento del corazón y el movimiento de la mente. Y preguntamos: ¿Hay un movimiento del corazón separado del movimiento de la mente? No sé si podré expresar bien esto en palabras: La mente, el corazón el cerebro, ¿no son, acaso, una unidad? Y, desde esa unidad fluye el movimiento, un movimiento unitario. Pero nosotros dividimos las emociones, los sentimientos de devoción, de ternura, de compasión, de entusiasmo, separándolos de sus opuestos.

PJ: Lo mismo el mal, la crueldad, la vanidad. Pero hay un movimiento puramente intelectual que no es ni lo uno ni lo otro: el movimiento tecnológico.

K: ¿El movimiento es distinto del movimiento de la mente?

PJ: Entiendo que el pensamiento tiene su propia tecnología. Tiene su propio impulso, su propia razón de existir, su propia dirección, su propia velocidad, sus propios motivos y su propia energía.

MAURICE FRIEDMAN (MF): Usted no puede medir el pensamiento. No lo llame tecnología.

PYD: Las ondas del pensamiento han sido medidas. La tecnología implica mensurabilidad.

K: Acabamos de decir que la compasión, el amor, la ternura, el afecto, la consideración y la cortesía son un solo movimiento. El movimiento opuesto es lo contrario a eso: es el movimiento de la violencia, etc. Están, pues, el movimiento de la mente, el movimiento del afecto, amor, compasión, y está el movimiento de la violencia. De modo que ahora hay tres movimientos. Después, hay otro movimiento, el que afirma que esto debe ser y esto otro no debe ser. La afirmación de

que esto debe ser, o de que esto no debe ser, ¿tiene alguna cosa que ver con los otros movimientos mentales?

PYD: Aparte de los tres movimientos, está el movimiento del coordinador.

K: Ahora tenemos el cuarto movimiento, el del coordinador. Los cuatro movimientos son: el movimiento del corazón que contiene el afecto; el movimiento de la violencia, la insensibilidad, la depresión, la vulgaridad y todo eso; luego está el movimiento intelectual y, finalmente, el movimiento del coordinador. Ahora bien, cada uno de estos movimientos tiene sus propias subdivisiones. Y cada una de las subdivisiones está en contradicción con su opuesto. Y así esto se multiplica. Vean cuán complejo se vuelve. Este organismo psicosomático tiene muchas contradicciones, no sólo movimientos intelectuales y emocionales. Estos movimientos son innumerables y contradictorios. Y está el coordinador tratando de acomodar las cosas para que él pueda operar.

MF: ¿No hay un mecanismo selectivo que escoge entre todo ello y lo nombra "pensamiento", "mente", "corazón", etc.? ¿No es ése el coordinador?

K: El coordinador, el escogedor, el integrador, el selector, llámelo como quiera; están todos en contradicción el uno con el otro.

MF: ¿Por qué dice usted que están en contradicción? ¿Se debe a que cada uno es un movimiento independiente?

PYD: Por el modo en que uno vive, parecen estar en contradicción.

MF: Pero cada uno se mueve por su cuenta.

PJ: Como Friedman dice: Si en un punto dado uno de ellos está, el otro no está.

MF: Entonces no puede haber contradicción.

K: Cuando está uno, no está el otro. Pero el coordinador sopesa a ambos y dice: Quiero éste y no quiero aquél.

MF: Ése es todo el movimiento de la vida.

PJ: Empezamos esta discusión preguntando si hay tal cosa como el movimiento del corazón. Hasta ahora hemos investigado el movimiento de la mente.

S. BALASUNDARAM (SB): El movimiento del corazón, ¿es un movimiento nutricio? ¿Es un movimiento de subsistencia? ¿No es necesario, acaso, para que el movimiento del cerebro no permanezca estéril?

PYD: No estamos para nada en el campo de la contradicción.

K: No hay contradicción si uno está y el otro no está. La contradicción se introduce cuando el coordinador dice: Yo más bien quisiera tener esto y no aquello. Entonces comienza la contradicción, la oposición como preferencia.

ACHYUT PATWARDHAN (AP): Si yo estoy lleno de odio, etc., no puedo dar dos pasos más allá. Pregunto: El movimiento del corazón, ¿es distinto del de la mente? ¿O tiene su cualidad propia?

K: Eso es lo que Pupul está diciendo. Está el movimiento de la mente: el movimiento intelectual, tecnológico; está el movimiento del corazón; y está el movimiento de la violencia. Hay innumerables movimientos en nosotros, y el coordinador selecciona uno o dos para sostenerse. Partiendo de allá, ¿cuál es la próxima pregunta?

PJ: Estos movimientos, ¿son paralelos entre sí? Finalmente, son o bien un movimiento o el otro.

K: No estoy seguro.

PJ: ¿Es el movimiento del cerebro el que básicamente excita las emociones?

AP: Aunque uno pueda no sentir odio o furia personal, cuando leo acerca de Bengala surgen ciertas emociones, y éstas son respuestas sociales; no hago nada al respecto. Mientras que tener amor, afecto, es una definida cualidad de enriquecimiento interno, un sustento que la mente no puede proporcionarnos.

PYD: Ya hemos convenido en que la percepción del cerebro es pensamiento.

K: Aclaremos bien el significado de las palabras. La respuesta a diversas formas de estímulos es lo que llamamos emoción. ¿Es la percepción una emoción?

¿Cuál es, entonces, la siguiente pregunta? ¿Son paralelos los dos movimientos con sus subdivisiones?

PJ: Un movimiento paralelo significa un movimiento separado; jamás se encuentran.

K: ¿O son, en realidad, un solo movimiento que no conocemos?

PJ: Tomemos el ejemplo del deseo; ¿en qué categoría lo pondría? ¿En la emoción o en el pensamiento?

SB: El deseo proviene del corazón.

PJ: Después de un rato, el deseo se convierte en pensamiento. ¿Dónde lo ubicará, entonces?

AP: Aparece solamente como pensamiento.

MF: El surgimiento del deseo como respuesta emocional inmediata del corazón, no está separado del pensamiento; cuando uno está furioso, el corazón late con más rapidez. Todo eso es un movimiento único.

K: Deseo, odio, amor... son movimientos mentales y emotivos.

Usted pregunta si son paralelos y, por lo tanto, si están separados. Yo no digo que lo estén o que no lo estén.

PJ: No creo que ésa sea una pregunta válida. La pregunta válida es: Si son dos movimientos separados, ¿es posible que se reúnan alguna vez? ¿O el hecho de que los mantengamos separados es la verdadera causa de nuestro infortunio?

MF: Lo que percibe con la pauta es el pensamiento; lo que percibe sin la pauta es la emoción,

PJ: Cuando usted hace una declaración semejante, o esto es así para nosotros y, por ende, ha cesado nuestra dualidad interna, o se trata de una teoría.

K: Es una teoría. Las conclusiones y las fórmulas nada significan. Yo digo: No sé. Conozco sólo estos dos movimientos: el movimiento intelectual o racional, y el sentimiento de benevolencia, de delicadeza. Eso es todo. ¿Están estos movimientos separados? ¿O nuestra actual desdicha y nuestra confusión surgen porque las hemos tratado como movimientos separados? Vea, Pupul, nosotros hemos separado el cuerpo y el alma. La tendencia religiosa, tanto en Oriente como en Occidente, ha consistido en esta división entre el cuerpo y el alma. Pero, en realidad, es un simple estado psicosomático el que inventa el alma. Así, pues, se suscita la pregunta: ¿Son dos movimientos, o nos hemos acostumbrado a pensar que ambos, el cuerpo y el alma, están separados?

PJ: Pero, ¿cómo podemos ignorar el hecho de que una intensidad emocional genera una nueva calidad del ser, una experiencia completa de lo que siente la otra persona, un sentimiento de inexpresable comprensión?

K: No introduzca eso todavía. Nosotros preguntamos: ¿Están separados ambos movimientos? ¿O estamos tan guiados por el hábito, que hemos aceptado a ambos como movimientos sepa-

rados? Si no están separados, ¿cuál es el movimiento unitario que incluye al pensar como movimiento del cerebro, y al movimiento del corazón?

¿Cómo investiga usted esta pregunta? Yo sólo puedo investigar de hecho en hecho; no puedo tener teorías al respecto. Veo el hecho de la percepción; veo el hecho del movimiento del pensar. Y pregunto: Cuando no hay movimiento del pensar ¿hay un movimiento no verbal? ¿Me he explicado bien?

Si hay una completa cesación del pensar, que es movimiento, ¿existe un movimiento que sea emotivo, tal como el amor, la devoción, la ternura, el afecto? ¿Existe un movimiento que esté separado del pensar, siendo el pensar de naturaleza verbal: el significado, la explicación, la descripción, etc.? Cuando el movimiento del pensar llega a su fin sin compulsión alguna, ¿no existe, acaso, un movimiento por completo diferente, que no es aquél ni éste?

PJ: Es así, señor, y esto que voy a decir, lo digo con mucha, mucha vacilación. Hay un estado que es como si se hubiera liberado un elixir que a uno lo inundara; es un estado donde el corazón es la única cosa que existe. Estoy empleando metáforas. En ese estado puede haber acción, uno puede actuar, pensar; todo cabe en él. También hay un estado donde el pensamiento llega a su fin y la mente está muy clara y alerta, pero el elixir no está presente.

K: Atengámonos a una sola cosa. ¿Cuál es, exactamente, el factor de división?

PJ: Lo que divide es un factual sentido físico. No es algo mental. Existe cierta onda, y una onda es muy real.

K: No estoy hablando de eso. ¿Cuál es, en nosotros, el factor que divide, a uno de los movimientos como el emotivo, y al otro como el movimiento intelectual del pensar? ¿Por qué la división entre el alma y el cuerpo?

PYD: ¿Admitiría usted que la facultad misma del intelecto ve que hay un movimiento que surge del pensar y otro que surge del corazón? Eso es observable.

K: Pregunto: ¿Por qué hay una división?

PYD: La mano es diferente de la pierna.

K: Tienen funciones diferentes.

PYD: Está la función del cerebro y está la función del corazón.

AP: Hasta donde llega mi experiencia, cuando cesa el movimiento verbal hay una percepción respecto de todo el cuerpo, en la que el contenido emocional es sentimiento puro. Eso ya no es más pensar, sino puro sentir.

PJ: En la tradición india existe una palabra llamada *rasā*, que se aproxima mucho a lo que dice Krishnaji. La tradición reconoce diferentes tipos de *rasā*: *rasā* es la esencia, es lo que llena el ser, lo que lo impregna. Pero *rasā* es una palabra que necesita ser investigada.

PYD: Es emoción.

PJ: Es mucho más; *rasā* es esencia.

K: Aténgase a esa palabra "esencia", "perfume". Esencia significa "lo que es". ¿Qué ocurre, entonces? Al observar todo el movimiento del pensar, al observar el contenido de la conciencia, desde ese observar se revela la esencia. Y, al observar el movimiento del corazón, en esa percepción está la esencia. La esencia es la misma, ya sea que se trate de esto o de aquello.

AP: Eso es lo que también dicen los budistas.

K: Al percibir todo el movimiento del pensar, al percibirlo como la conciencia –la conciencia con su contenido (la concien-

cia *es* su contenido)–, al observarlo, en esa observación misma está el refinamiento externo, que es la esencia. ¿Correcto? Del mismo modo, está la percepción de todo el movimiento del cuerpo, del amor, del júbilo. Cuando uno percibe todo eso, existe la esencia. Y en eso no hay dos esencias.

¿Qué implica para usted la palabra "esencia"? Vea, está la esencia de la flor, que da origen al perfume. La esencia tiene que manifestarse. Ahora bien, ¿cómo la produce uno? ¿La destila? Cuando las flores son destiladas, la esencia de las flores es el perfume.

PYD: Cuando la contaminación desaparece, eso es la esencia.

MF: Está la esencia de la amistad, del afecto.

K: No, no. Yo no usaría la palabra "esencia" de ese modo, como "esencia de la amistad", "esencia de los celos"... No. No.

MF: ¿Qué entiende usted por "esencia"?

K: Simplemente mire. He observado lo que hemos estado haciendo durante estas discusiones. Hemos observado el pensar, su movimiento como conciencia; hemos observado la totalidad de ello –el contenido del movimiento es la conciencia–. Está la percepción de eso. La percepción de eso es su destilación; y a eso lo llamamos "esencia", que es inteligencia pura. No es mi inteligencia ni su inteligencia; es inteligencia, es esencia. Y cuando observamos el movimiento del amor, del odio, del placer, del miedo, que son todos factores emotivos, hay percepción. Y, cuando uno percibe, en ese percibir se manifiesta *la* esencia. No hay dos esencias.

PJ: Los grandes maestros de la alquimia eran llamados *rasā-siddhas.*

PYD: "Aquéllos que están establecidos en *rasā*", o sea, los que han llegado, los que tienen su ser en eso.

K: Durante estos días y aun antes, uno ha observado el movimiento del pensar; lo ha observado sin opción alguna. Y en eso está la esencia. Desde esa observación sin opciones se manifiesta la esencia de lo uno y la esencia de lo otro. Por lo tanto, ¿qué es la esencia? ¿Es un refinamiento de las emociones, o no está en absoluto relacionada con ellas? Sin embargo, tiene relación, porque ha sido observada. ¿Correcto?

PJ: Entonces la energía, que es atención...

K: La energía es esencia.

PJ: Aun operando sobre la materia, la esencia no tiene relación ni con lo uno ni con lo otro.

K: Volvamos a comenzar despacio con la esencia. ¿Carece de relación alguna con la conciencia? Doy por sentado que uno ha observado la conciencia. Ha habido una percepción del movimiento de la conciencia como pensamiento y como el contenido de esa conciencia, que es tiempo. La observación misma de eso –la llama de la observación– destila esencia. ¿De acuerdo?

Del mismo modo, la llama de la percepción trae consigo la esencia del movimiento emotivo. Ahora bien, su pregunta era: Teniendo esta esencia, ¿cómo se relaciona ella con la emoción? No hay, en absoluto, relación alguna: la esencia no tiene nada que ver con la flor. Si bien la esencia forma parte de la flor, no pertenece a ella. No sé si usted alcanza a ver esto.

MF: "Si bien la esencia forma parte de la flor, no pertenece a ella"... ¿cómo puede ser eso, incluso gramaticalmente?

K: Mire, señor, el otro día vi que estaban sacando la corteza de un árbol para producir cierta clase de alcohol; esa esencia no es la corteza.

MF: Pero está en la corteza.

PYD: Se hace realidad a causa del calor.

K: El calor de la percepción produce la esencia. Entonces, ¿cuál es la pregunta? ¿Está la esencia relacionada con la conciencia? Obviamente, no. Todo lo que importa aquí es la llama de la percepción; la llama de la percepción es la esencia.

PYD: Crea la esencia y es la esencia.

K: Es la esencia.

PJ: La percepción, ¿es el instante creativo?

PYD: ¿Creamos lo que percibimos?

K: No sé qué entiende usted por creación.

PJ: Traer a la existencia algo que no estaba allí antes.

K: ¿Es creación la percepción? ¿Que entiende usted por creación? Sé lo que significa la percepción. Atengámonos a esa palabra. Yo no sé cuál es el significado de "creación". ¿Producir un bebé? ¿Hornear pan?

PYD: No, yo no diría eso. Moverse de aquí para allá también es producir.

K: No lo convierta todo en creación; ir a la oficina no es creación. ¿Qué significa crear, producir algo que no existía antes? ¿Qué significa, por ejemplo, crear una estatua? ¿Qué es lo que se engendra ahí? ¿Esencia? Hay sólo dos cosas que pueden ser engendradas: pensamiento o emoción.

PYD: Engendrar significa "manifestar la esencia".

K: Yo le pregunto: ¿Qué es creación? No lo sé. ¿Es engendrar algo nuevo que no se encuentra en el molde de lo conocido?

PJ: La creación consiste en engendrar algo nuevo, algo que no pertenece a lo viejo,

K: Por lo tanto, seamos claros. "Engendrar algo totalmente nuevo"... ¿en qué nivel? Obsérvelo. ¿En el nivel sensorio, en el nivel intelectual, en el nivel de la memoria? ¿Dónde? "Engendrar algo nuevo"... ¿de modo tal que uno lo vea, que pueda visualizarlo? Entonces, cuando usted habla de engendrar algo totalmente nuevo, ¿en qué nivel es ello engendrado?

PJ: En el sensorio.

K: ¿En el nivel sensorio? Tome una pintura, que es no verbal; ¿puede usted pintar algo que sea *totalmente nuevo*? Es decir, ¿puede dar origen a algo que no sea una expresión de usted mismo? Si es autoexpresión, no es nuevo.

PJ: Si la creación es algo completamente nuevo, algo que no se relaciona con ninguna autoexpresión, entonces probablemente cesa toda autoexpresión, toda manifestación.

K: Espere, espere.

PJ: Quiero decir que, debido a que no existe nada que no sea autoexpresión...

K: A eso quiero llegar. El hombre que descubrió el jet... en el instante del descubrimiento no había autoexpresión. Él lo transformó luego en autoexpresión. Algo es descubierto, luego se traduce en una fórmula. Yo sólo sé que la llama de la percepción ha dado origen a la esencia, y ahora la pregunta es: Esa esencia, ¿tiene alguna expresión? ¿Crea algo nuevo?

PYD: Crea una nueva percepción.

K: No. No hay nueva percepción; la llama es la percepción. La llama es una llama todo el tiempo. Un instante, hay pura llama de percepción, luego es olvidada; y otra vez pura

llama de percepción, después olvidada. Cada vez, la llama es nueva.

PYD: La percepción afecta a la materia; hay una explosión y una mutación. Ahora bien, uno no puede postular qué es lo que emerge de ello. Es el descubrimiento del motor a reacción.

K: Expresémoslo de este modo. Cuando hay acción, esa esencia no está relacionada con la autoexpresión. Está relacionada con la acción. La acción es, entonces, total, no parcial.

PJ: Quiero formular una pregunta más. La manifestación de esta...

K: Es acción.

PJ: ¿Tiene contacto con la materia?

AP: Nosotros llegamos con usted hasta la percepción.

K: No, señor, han ido más lejos. Hay una percepción que es una llama, la cual ha destilado la esencia. Entonces, esa percepción actúa o puede no actuar. Si actúa, no tiene ninguna clase de fronteras; no hay un "yo" actuando. Es obvio.

PJ: Eso en sí es creación. La creación no es algo aparte de eso.

K: La expresión misma de esa esencia es creación en la acción, no acción nueva o acción vieja. La esencia es expresión.

PJ: Entonces, ¿la percepción es también acción?

K: Por supuesto. Vea la belleza de ello. Olvídese de la acción. Vea qué ha ocurrido en usted. La percepción sin calificación alguna es una llama. Cuanto percibe lo destila; lo destila porque es la llama.

Está esa percepción que destila a cada instante. Cuando usted dice que soy un tonto, ella percibe eso. Y en esa percepción está la esencia. Esa esencia actúa o no actúa, dependiendo ello del medio, de dónde se encuentra. Pero en esa acción no hay un "yo", no existe en absoluto motivo alguno.

Bombay
19 de febrero de 1971

*La Compasión como Energía Ilimitada**

PUPUL JAYAKAR (PJ): Rinpocheji ha formulado una pregunta: Escuchando a Krishnaji durante años, uno siente que la puerta está a punto de abrirse, pero no se abre. ¿Hay algo que nos inhibe?

ACHYUT PATWARDHAN (AP): ¿Encontramos que la puerta está cerrada para nosotros porque vivimos en el tiempo, y la percepción no pertenece al tiempo?

PJ: Muchos de nosotros hemos tenido este sentimiento de que estamos ante el umbral.

BRIJ KHARE (BK): Eso es cierto para todos nosotros pero una parte del problema –y quizás eso esté implicado en la pregunta– es que tenemos miedo de abrir la puerta por lo que podríamos encontrar detrás de ella.

PJ: Yo no dije eso.

AP: Lo que usted dice implica que hay alguien que abre la puerta; pero no es así.

J. KRISHNAMURTI (K): Después de ejercitar muchísimo la in-

* Publicado anteriormente como "En el Escuchar está la Transformación - III", perteneciente a *El Camino de la Inteligencia*, Ed. SUDAMERICANA, Buenos Aires, Argentina.

teligencia, la razón, el pensar racional, y de observar nuestra propia vida cotidiana, ¿qué es lo que nos obstaculiza o nos bloquea a todos nosotros? Ésa es la pregunta, ¿verdad?

PJ: Yo iría más allá de eso. Diría que ha habido diligencia, seriedad, y que hemos discutido esto durante años...

K: Pero, aun así, algo no cierra, ¿correcto? Es la misma cosa. Soy un hombre corriente, bastante bien educado, con capacidad de expresarme, de pensar intelectualmente, racionalmente, etc.; sin embargo, en todo esto hay algo que falta por completo y no puedo ir más lejos. ¿Es ése el punto? Además, ¿percibo que toda mi vida es tan terriblemente limitada?

PJ: Yo digo que hemos hecho lo que debe hacerse. Hemos tomado las decisiones.

K: Muy bien. ¿Qué es lo que un hombre o una mujer puede hacer? ¿Qué es lo que puede hacer una persona que ha estudiado a K, que ha discutido durante todos estos años, pero encuentra que se enfrenta con un muro?

PJ: Yo no estoy ni aquí ni allá; me encuentro entremedio. Estoy en medio de la corriente. No puedo decir que estoy allá ni puedo decir que no he partido. Usted tiene que tomar esto en cuenta, aun cuando diga que no hay un acceso gradual.

K: Entonces, ¿cuál es la pregunta?

PJ: Es como si algo estuviera a punto de abrirse, pero no se abre.

K: ¿Es usted como el brote que se ha abierto paso a través de la tierra, y el Sol ha brillado y continúa brillando sobre él, pero el brote jamás se abre para convertirse en una flor? ¿Es usted así? Hablemos sobre ello.

G. NARAYAN (GN): El tiempo biológico impulsa la acción debi-

do a la energía innata en él. Usted dice que, del mismo modo, el tiempo psicológico también impulsa cierta clase de acción. ¿Es el tiempo psicológico un depósito igual al tiempo biológico?

K: Usted está mezclando las dos cuestiones. Pupulji dice esto: "He hecho muchas cosas. He leído, he escuchado a K, y he llegado a cierto punto donde no estoy enteramente con el mundo ni con lo otro: estoy atrapada entremedio. Me encuentro a mitad de camino y no puedo ir más lejos".

BK: Yo pienso, señor, que durante varios años a esta parte, en sus pláticas, en sus diálogos, usted ha sugerido, insinuado la respuesta. Y nosotros decimos la misma cosa, pero intelectualmente.

PJ: No estoy dispuesta a aceptar eso. Cuando formulo esta pregunta a K, yo he visto todo esto y he pasado por ello.

K: Reprimimos la parte racional de la mente.

PJ: No, no es así. He observado el tiempo. He examinado el proceso del tiempo, del tiempo psicológico. He visto su movimiento. Algunas de las cosas que K dice, me parecen ser así. No puedo decir que me sean totalmente desconocidas. Pero parece haber un punto en el que algún salto es indispensable.

K: Según la terminología cristiana, está esperando que la gracia descienda sobre usted.

PJ: Quizás.

K: ¿O está buscando algún agente externo que resuelva esto? ¿Alguna vez ha llegado al punto en que su cerebro ya no busca ni examina ni inquiere, sino que se encuentra absolutamente en un estado de no saber? ¿Comprende lo que digo? ¿Llega al punto en que el cerebro se da cuenta de que nada sabe excepto, desde luego, en lo que se refiere a cosas del mundo tecnológico?

PJ: Yo no digo eso, pero sí conozco un estado en que el cerebro deja de funcionar. No es que diga: "No sé", pero llega a su fin todo movimiento.

K: Usted pasa por alto mi planteo.

PJ: No lo hago.

K: Temo no estar expresándome con claridad. *Un estado de no saber*... entiendo que ésa es una de las primeras cosas que se requiere. Siempre estamos arguyendo, indagando; jamás llegamos al punto del vacío total, del no saber. ¿Llegamos alguna vez a ese punto, de modo tal que el cerebro se detenga realmente? El cerebro está siempre activo, escudriñando, inquiriendo, argumentando; se halla siempre ocupado. Pregunto: ¿Existe un estado del cerebro en el que éste no se ocupe de sí mismo? ¿Es ése el bloqueo?

MARY ZIMBALIST (MZ): En el vacío hay una apertura tremenda donde nada se almacena, donde no hay ningún movimiento, donde el estado de apertura del cerebro está en su máximo nivel.

K: Yo no introduciría por el momento todas esas palabras. Sólo pregunto: ¿Hay un instante en que el cerebro se encuentre totalmente desocupado?

SUNANDA PATWARDHAN (SP): ¿Qué entiende usted por "totalmente desocupado"?

BK: En ese instante no piensa; está en blanco.

K: Por favor, vea el peligro, porque usted está traduciendo lo que yo he dicho.

JAGANNATH UPADHYAYA (JU): Toda acción se halla confinada dentro de una estructura de tiempo-espacio. ¿Está usted intentando conducirnos al punto donde veamos que toda

acción, tal como la conocemos, no sólo está limitada por el tiempo y el espacio, sino que también es una ilusión y, por lo tanto, ha de ser negada?

K: Sí, es negada. ¿Es eso una teoría o es una realidad?

JU: ¿Habla usted de ese estado que se encuentra entre dos acciones?

K: ¿Empezaremos por investigar la acción? ¿Qué es la acción?

JU: En realidad, no hay acción.

K: Todos ustedes teorizan. Yo quiero saber qué es la acción, no conforme a alguna teoría, sino de hecho. ¿Qué es la acción en sí misma, *per se,* el hacer?

JU: La acción es el movimiento del pensar, de un punto a otro del espacio, o de un momento a otro del tiempo...

K: No estoy hablando del pensamiento que se mueve de un punto a otro punto, sino de la acción, del hacer.

PJ: ¿Cuál es la pregunta fundamental?

K: Trato de formular la pregunta fundamental que usted planteó al comienzo: ¿Qué es lo que nos impide florecer? (Uso la palabra "florecer", con toda la belleza, el perfume y el deleite asociados con ella). ¿Es básicamente el pensamiento? Sólo estoy preguntando. ¿Es el tiempo, es la acción? ¿O, en realidad, no he leído a fondo el libro que soy yo mismo? He leído, tal vez, ciertas páginas de un capítulo, pero no he finalizado totalmente con el libro.

PJ: En este punto, yo digo que he leído el libro. No puedo decir que he leído el libro completamente porque, cada día, a cada minuto, se añade otro capítulo.

K: No, no. Aquí estamos, por fin. Yo le pregunto: ¿Ha leído alguna vez el libro, no de acuerdo con el Vedanta, el budismo o el Islam, o incluso de acuerdo con los psicólogos modernos, sino si *realmente ha leído* el libro?

PJ: ¿Es de algún modo posible preguntar si uno ha leído el libro completo de la vida?

K: Si de algún modo ha leído el libro, usted descubrirá que no hay nada que leer.

JU: Usted ha estado diciendo que si hay percepción del instante en su totalidad, entonces todo está en el instante.

K: Pero eso es tan sólo una teoría. No estoy criticando, señor. Pupulji dijo: He escuchado a K; también he conocido a diversos gurúes; he meditado. Y al final de ello, sólo hay cenizas en mi mano, en mi boca.

PJ: No, yo no diría que hay cenizas en mi mano.

K: ¿Por qué?

PJ: Porque no las veo como cenizas.

MZ: Nosotros hemos explorado. Y hemos llegado hasta cierto punto.

K: Sí, lo admito. Ustedes han llegado a cierto punto y están atascados allí. ¿Es eso?

PJ: Yo he llegado a cierto punto y no sé qué hacer, adónde ir, cómo volver.

RADHA BURNIER (RB): ¿Quiere usted decir que no se produce la ruptura?

K: ¿Por qué no son sencillos? He alcanzado un punto, y ese punto es todo lo que hemos dicho; y desde allí empezaré.

PJ: Usted debe entender una cosa. Hay una diferencia, Krishnaji; una cosa es hacer un viaje, y otra es decir que estamos desesperados. Yo no digo eso.

K: ¿No está desesperada?

PJ: No. También estoy lo suficientemente despierta como para ver que, habiendo viajado, la flor no se ha abierto.

K: Lo que usted pregunta, pues, es por qué la flor no se ha desarrollado, por qué el capullo no se ha abierto –expréselo como prefiera–.

AP: Sólo para sacar esto del contexto personal: Cuando usted nos habla, Krishnaji, hay algo dentro de nosotros que responde y dice que eso es lo verdadero, que ésa es la nota exacta, pero no somos capaces de captarlo.

PJ: En mis tiempos he llorado, he conocido la desesperación, he visto la oscuridad. Pero también he tenido los recursos para salir de ello y, habiendo salido, llegué al punto en que pregunto: "Dígame, he hecho todo esto. Y ahora, ¿qué más?"

K: Yo vengo a usted y le formulo esta pregunta. Con todo lo que usted ha dicho hasta ahora, ¿cuál sería su respuesta? En lugar de interrogarme, ¿qué me diría? ¿Qué respondería *usted*?

PJ: La respuesta es *tapas.*

AP: *Tapas* quiere decir que uno debe continuar, y "continuar" implica tiempo.

PJ: Significa quemar las impurezas que están nublando la visión.

K: ¿Comprende la pregunta? "El pensamiento es impuro"; ¿podemos investigar esto?

RB: Esto es muy interesante. El pensamiento es impuro, pero no hay impureza.

K: Cuando usted admite que el pensamiento es impuro, impuro en el sentido de que no es total...

RB: Sí, eso es lo que corrompe.

K: No. El pensamiento no es total. Se halla fragmentado; por lo tanto, es "corrupto", es "impuro", o cualquiera sea la palabra que le guste usar. Aquello que es total está más allá de lo impuro y lo puro, de lo vergonzoso y lo horrible. Cuando Pupulji dice: "Quemar la impureza", escuche, por favor, de ese modo. ¿Por qué el cerebro es incapaz de percibir lo total y, desde esa totalidad, actuar? La raíz de ello –el bloqueo, la inhibición, el no florecer– ¿es el pensamiento, incapaz de percibir lo total? El pensamiento gira y gira en círculos.

Ahora me pregunto: Supongamos que estuve en esa situación. Supongamos que vi, reconocí, observé que mis acciones eran incompletas y que el pensamiento mismo nunca podía ser completo y que, por consiguiente, cualquier cosa que el pensamiento hiciera sería impura, corrupta y jamás bella...

¿Por qué el cerebro es incapaz de percibir lo total? Si ustedes pueden responder a esa pregunta, quizá puedan responder a la otra.

RINPOCHE SAMDHONG (RS): Usted ha interpretado correctamente nuestra pregunta.

K: Entonces, ¿podríamos movernos desde allí, o no es posible moverse desde allí? Es decir, durante todas nuestras vidas hemos ejercitado el pensamiento. El pensamiento ha llegado a ser la cosa más importante en nuestras vidas, y yo siento que ése es el verdadero motivo de que haya corrupción. ¿Es ése el bloqueo, el factor que impide este maravilloso florecer del ser humano? Si ése es el factor, entonces, ¿existe la posibilidad de

una percepción que nada tenga que ver con el tiempo, con el pensamiento? ¿Ha comprendido lo que estoy diciendo? Me doy cuenta, no sólo intelectualmente sino de hecho, de que el pensamiento es el origen de toda la fealdad, inmoralidad y degeneración. ¿Veo realmente eso, lo percibo en mi sangre? Si es así, mi pregunta siguiente es: Puesto que el pensamiento se halla fragmentado, dividido, y es limitado, ¿hay una percepción que sea total? ¿Es ése el bloqueo?

JU: Mi mente ha sido educada en la disciplina del orden consecutivo. No hay, pues, posibilidad de decir: "¿Esto puede ser?". O es así o no es así.

K: Yo he sido educado en la secuencia de pensamiento –de pensamiento, que es lógica–. Y mi cerebro está condicionado a la causa-efecto.

JU: Estoy de acuerdo en que el pensamiento no es completo.

K: Señor, no es un caso de acuerdo o desacuerdo. ¿Ve realmente que el pensamiento es incompleto y que cualquier cosa que hace es incompleta? Cualquier cosa que el pensamiento haga creará –debe hacerlo– dolor, daño, angustia, conflicto.

AP: El pensamiento lo llevará a uno, sólo hasta un punto. Se moverá sólo hasta un grado.

JU: Nosotros tenemos algunos otros instrumentos, ciertos procesos, pero usted parece prescindir de ellos. Disuelve cualquier cosa que hayamos adquirido. Supongamos que tenemos una enfermedad, usted no puede curarla; ningún agente externo puede hacerlo; nosotros mismos tenemos que librarnos de la enfermedad. Por lo tanto, debemos descubrir un instrumento que pueda abrir la puerta que lleva de la enfermedad a la buena salud. Ese instrumento es tan sólo el pensar que, en un instante, rompe el dominio de lo falso; y en la ruptura misma se genera otra ilusión, u otra irrealidad. El pensamiento vuelve a romper eso, y de esta manera niega lo falso una y otra

vez. Hay un proceso de disolución del pensamiento, y el pensamiento mismo acepta esto y continúa negando. Así que en la propia naturaleza del pensamiento está el percibir que puede disolverse a sí mismo.

Todo el proceso del pensamiento es discriminación. Abandona una cosa tan pronto descubre que es falsa. Pero aquello que la percibió como falsa es también pensamiento.

K: Por supuesto.

JU: En consecuencia, el proceso de percepción sigue siendo conducido por el pensamiento.

K: Usted está diciendo que la percepción es aún pensamiento. Nosotros decimos algo diferente. Decimos que hay una percepción que no pertenece al tiempo, que no pertenece al pensamiento.

RS: Queremos saber su posición más claramente. Tenga la bondad de explicarla en detalle.

K: En primer lugar, conocemos la percepción común del pensamiento: discriminar, comparar, construir, moverse en todas las actividades humanas de opción, libertad, obediencia, autoridad y todo eso. Ése es el proceso del pensamiento que percibe. Estamos preguntando –no lo afirmamos– si hay una percepción que no sea pensamiento.

PJ: A menudo quisiera saber qué valor tiene realmente una pregunta como ésa. Vea, usted postula una pregunta y dice que ninguna respuesta es posible.

K: No, no.

PJ: ¿*Es* posible una respuesta?

K: Sí. Conocemos la naturaleza del pensamiento. El pensa-

miento discierne, distingue, elige; el pensamiento crea la estructura. Hay en la percepción un movimiento del pensar para distinguir entre lo correcto y lo incorrecto, lo verdadero y lo falso, lo adorable y lo aborrecible, lo bueno y lo malo. Conocemos eso y, como dijimos, ello nos ata al tiempo. Ahora bien, ¿nos quedamos ahí, o sea, nos quedamos perpetuamente en conflicto? Así que uno se pregunta: ¿Hay una investigación que nos conduzca a un estado de no conflicto? Lo cual implica: ¿Existe un percibir que no nazca del conocimiento, siendo el conocimiento experiencia, memoria, pensamiento, acción? Yo pregunto: ¿Hay una acción que no se base en el recuerdo, o sea, en el pasado? ¿Hay una percepción por completo independiente del pasado? ¿Investigarían ustedes conmigo de ese modo? Conozco esto, y me doy cuenta de que esto implica un perpetuo conflicto.

AP: En este proceso que es el pensar dentro del campo de causa y efecto, no hay manera de escapar de las reacciones en cadena. Este proceso es tan sólo esclavitud. Por lo tanto, al observar esto, nos liberamos de él aquí y ahora. A continuación, nos preguntamos: ¿Hay una percepción que no sea afectada por el pasado, que no esté comprometida con el pasado, siendo el pasado todo cuanto hemos hecho, todo cuanto nos ha preocupado?

K: Es racional preguntarse eso; no se trata de una pregunta ilógica.

AP: Porque hemos aprendido por experiencia, que el pensar por intermedio del proceso de causa y efecto no puede liberarnos de la rueda del dolor.

JU: Cualquiera que haya sido nuestro instrumento, usted ha acabado con él. Antes de que nos aflija una dolencia, lo ha eliminado. El hombre enfermo continuará viviendo. Por lo tanto, cuando quiere librarse de la enfermedad, es preciso indicarle algún proceso mediante el cual pueda alcanzar la salud. Incluso después de renunciar a la cadena de causa-efecto, necesi-

ta que se le demuestre la inutilidad de ésta. Yo acepto que esto es muy difícil de hacer.

AP: No. Lo que usted está diciendo equivale a afirmar que no podemos liberarnos de la rueda del tiempo.

JU: No, no es esto lo que estoy diciendo. Causa-efecto es un movimiento en el tiempo, y si usted dice que al final de ello aún perdura un "proceso", ésa debe ser una forma de actividad mental. Cualquier cosa que sea, se suscita la pregunta: ¿Puede dejarse que el paciente muera antes de que su dolencia se cure? Yo acepto el hecho de que la cadena causa-efecto es incompleta. También comprendo que, hasta que podamos romperla, este dilema no podrá ser resuelto; pero la cuestión es muy simple, a saber, que al paciente debe restaurársele la salud y no dejar que muera. La enfermedad deberá ser curada sin matar al paciente.

K: Si usted dice que la vida es conflicto, sigue estando donde está.

PJ: Upadhyayaji comprende todo el movimiento del conflicto en el tiempo y ve su insuficiencia. Pero, según la metáfora que él usa, el hombre enfermo, el hombre sufriente que desea ser curado, no puede matarse a sí mismo antes de que le curen. Lo que usted pide es que él se mate.

K: Usted está fabricando un caso insostenible.

PJ: Él puede expresarlo de otra manera. No olvidemos tampoco que el conflicto es el "yo". Finalmente, la sociedad y todo lo demás puede irse por el desagüe. Y eso es el "yo". Toda experiencia, toda búsqueda se centra en torno de aquello que es pensamiento atrapado en el tiempo, en el tiempo como conflicto.

K: Por lo tanto, el "yo" es conflicto.

PJ: Veo que es así, pero lo veo de un modo abstracto.

K: No, no es así de un modo abstracto; *es* así.

PJ: Quizás ésta sea la última cosa que nos está deteniendo...

K: Seamos muy sencillos. Reconozco que el conflicto es mi vida. El conflicto soy "yo".

AP: Después de aceptar la futilidad de la causa y el efecto, lo que queda es una identificación con cierto hábito reflejo. ¿Se rompe o no esa identificación? Si no se rompe, entonces nuestro diálogo se desarrolla sólo en el nivel teórico.

K: No introduzca más palabras. Cuando usted dice que el conflicto llega a su fin, ¿llega a su fin el "yo"? ¿O hay un bloqueo?

PJ: Yo conozco el conflicto.

K: No lo conoce. No puede conocerlo.

PJ: ¿Cómo puede decir eso?

K: Es nada más que una teoría. ¿Me doy cuenta realmente de que estoy en conflicto? ¿Percibo en mi sangre, en mi corazón, en la profundidad de "mí mismo" que "estoy en conflicto", o es sólo una idea que estoy tratando de encajar dentro?

JU: Si uno acepta que la cadena de la causalidad incluye el impacto del tiempo, del espacio y de las circunstancias, debemos reconocer que éste es un problema sumamente importante. Esto es como una rueda, y cada movimiento de esta rueda no va a disolver el problema. Aceptamos esto por lógica y por experiencia. Lo que estuve tratando de explicar mediante el símil, es que un proceso debe seguir siendo lo que es dentro de la rueda del dolor. Si la enfermedad no existe, y si la rueda del dolor no existe, algún principio de vida debe, sin embargo, quedar.

AP: Un proceso de continuidad.

JU: Entonces, ¿qué es eso? ¿Es inmutable?

AP: Cuando percepción y acción no se relacionan con el pasado, hay una cesación de la continuidad.

K: Yo sólo sé que mi vida es una serie de conflictos hasta que muero. Ésa es nuestra vida. ¿Puede el hombre admitir esto?

Yo soy un hombre razonable, un hombre reflexivo, y me pregunto: "¿Debo seguir de este modo?". Entonces viene usted y me dice: "Averigüe si hay un modo diferente de mirar, de actuar, que no contenga esto, porque esto es la continuidad". También me dice que *hay* un modo diferente, que no es éste, y dice que me lo mostrará.

JU: Yo acepto que este círculo de la continuidad en que nos estamos moviendo no nos lleva a ninguna parte. Llego con usted hasta ahí. Donde se trata de una cuestión de experiencia, aclaro mi posición con la ayuda de un ejemplo. Pero usted quita el suelo bajo mis pies al decir que debo descartar la continuidad. Si la continuidad se interrumpe, la cuestión misma desaparece. ¿Cómo puedo, pues, aceptar la proposición de que renuncie por completo a la continuidad?

AP: Por consiguiente, debe librarse de ejemplos o símiles. Despréndase de todas las anclas del pasado.

JU: Si uno renuncia al símil, eso no origina una terminación; a menos que haya un final, ¿cómo puede haber un nuevo comienzo?

K: ¿Quién está diciendo eso?

AP: Usted ha dicho que esto es tiempo; dice que neguemos el tiempo.

RB: Lo que Upadhyayaji dice es esto: La vida es conflicto, tiempo, pensamiento; y él acepta que estas cosas deben desaparecer.

JU: Si eso desaparece, ¿cuál es, entonces, la conexión entre eso y lo que va a ser?

K: No hablo de ninguna conexión. Soy un hombre que sufre, que se debate en la desesperación, en el conflicto, y digo que he estado con esto durante sesenta años; por favor, muéstrenme una manera diferente de vivir. ¿Aceptarían ese hecho muy simple? Si lo aceptan, la pregunta siguiente es: ¿Hay una manera de mirar, de observar la vida sin introducir en ello el pasado? ¿Hay una manera de actuar sin que opere el pensamiento, que es memoria? Yo digo que voy a descubrir qué es la percepción. He percibido la vida como conflicto; eso es todo cuanto conozco.

Él viene y me dice: "Descubramos qué es la verdadera percepción". Yo no lo sé, pero escucho lo que él dice. Esto es importante. En el escuchar no he introducido mi mente lógica; *escucho.* ¿Está eso ocurriendo ahora? Quien habla dice que hay una percepción sin memoria. ¿Escuchan eso o están diciendo que hay una contradicción? Si están diciendo algo, lo que fuere, eso significa que no escuchan en absoluto. Espero que lo hayan captado. Yo digo: "Achyutji, *hay* una manera de vivir sin conflicto". ¿Él me escuchará? ¿Escuchará y no lo traducirá inmediatamente a una reacción? ¿Está haciendo eso?

AP: Cuando se formula una pregunta o cuando nos enfrentamos a un reto, tiene que haber un escuchar sin ninguna reacción, porque sólo en un estado semejante puede no haber, en absoluto, relación con aquello que es el pasado.

K: Por lo tanto, no hay reacción; ¿y qué implica eso? Implica que usted ya está viendo. ¿Lo capta?

JU: No he comprendido el estado. Por ejemplo, si uno observa durante un solo instante y con atención, todas las ilusiones, entonces, a la luz de esa atención, se disipará todo el proceso ilusorio; y ese mismo instante de atención será el instante de verdadera observación. ¿Es así? Porque eso significaría que uno ha observado "lo que es" tal como es.

PJ: Krishnaji nos pregunta si podemos escuchar sin el pasado, o sea, sin introducir las proyecciones del pasado. Sólo entonces, en un escuchar así, hay percepción.

JU: Por eso decía que, si el instante cargado de ilusión puede ser visto con atención plena, entonces ese instante se vuelve el instante de percepción, ya que la ilusión es vista como lo que es. Para dar un ejemplo: Veo una moneda sobre la cual está el sello del Ashoka Chakra. La otra cara de la moneda es diferente, pero son dos caras de la misma moneda. El ver, la percepción que estuvo atrapada en el pasado, ¿es un ver semejante?

K: No. Ahora bien, señor, usted es un gran erudito budista. Conoce y ha leído muchísimo sobre budismo. Sabe lo que el Buda ha dicho; conoce todas las intrincaciones del análisis budista, de la exploración budista y las extraordinarias estructuras budistas. Ahora bien, si el Buda viniese a usted y le dijera: "Escuche", ¿le escucharía? Por favor, no se ría, esto es demasiado serio. Señor, responda a mi pregunta: Si el Buda viniese hoy a usted, si se sentara ahora ahí, frente a usted, y dijera: "Por favor, señor, escuche, porque si me escuchara, ésa sería su transformación", ¿le escucharía? Sólo escuche. Ese escuchar es escuchar la verdad. *(Pausa)*. Con el Buda, usted no puede argumentar.

JU: Esta atención pura es el Buda y esta atención es acción, la cual es, en sí misma, el Buda. Por eso le di el ejemplo de la moneda, que tiene un sello de un lado y un sello diferente del otro.

K: ¿Escucharía usted? Si el Buda me hablara, yo le diría: "Señor, le escucho porque siento amor por usted. No quiero llegar a ninguna parte, porque veo que lo que usted dice es verdadero, y yo siento amor por usted". Eso es todo. Eso ha transformado todo.

AP: Cuando me doy cuenta de que ésta es la palabra del Buda, veo que es la verdad. Esta verdad borra cualquier otra impresión.

K: Nadie le escuchaba; por eso existe el budismo.

JU: No hay Buda, no hay discurso del Buda. Sólo existe el escuchar. Y en el verdadero escuchar está la quintaesencia de esa sabiduría que transforma. La palabra Buda o la palabra del Buda no es la verdad. El Buda no es la verdad. Esta atención misma es el Buda. El Buda no es una persona, no es un *avatāra*, y no hay tal cosa como la palabra del Buda. La única realidad es la atención. En esta atención hay percepción pura. Esto es *prajnā*, inteligencia; esto es conocimiento. Ese instante que se hallaba rodeado por el pasado, ese instante mismo, bajo el rayo de la atención, se convierte en el instante de percepción pura.

K: Ahora sólo escúcheme. Hay conflicto. Viene un hombre como yo y dice que hay una manera de vivir sin el conocimiento. No argumente; sólo escuche. Escuchar sin el conocimiento implica escuchar *sin* que opere el pensar.

AP: Ese instante de atención está totalmente desvinculado del proceso de pensamiento; no tiene relación alguna con la causalidad.

K: Sé que mi vida se halla en conflicto. Y me pregunto: ¿Hay una manera de mirar, de escuchar, de ver, que no tenga relación alguna con el conocimiento? Digo que la hay. Y la pregunta siguiente es: Dado que el cerebro está lleno de conocimientos, ¿cómo puede un cerebro así comprender esta declaración? Yo digo que el cerebro no puede responder a esta pregunta. El cerebro está acostumbrado al conflicto, se ha habituado a él y uno le plantea una pregunta nueva. Por lo tanto, el cerebro se rebela; no puede responderla.

JU: Yo quiero saber esto. La pregunta que usted ha planteado es mi pregunta. Usted la ha planteado con claridad.

K: El que les habla dice: No se rebelen; escuchen. Traten de escuchar sin el movimiento del pensar, lo cual implica ver algo sin nombrarlo. El nombrar es el proceso del pensamiento. Luego

descubran cuál es el estado del cerebro cuando éste no ha usado la palabra en el ver –la palabra, que es el movimiento del pensar–. Hágalo.

RS: Eso es muy importante.

AP: Su percepción es eso.

JU: Es cierto.

PJ: La verdad es ver la incapacidad del cerebro.

K: Toda mi vida ha cambiado. Por consiguiente, se desarrolla un proceso de aprender por completo distinto, el cual es creación.

PJ: Si esto es, en sí mismo, el proceso de aprender, esto es creatividad.

K: Me doy cuenta de que mi vida es incorrecta. Nadie tiene que señalarme eso; es así. Es un hecho, y viene usted y me dice que puedo hacer algo instantáneamente. Yo no le creo. Siento que eso jamás podrá suceder. Pero viene usted y me dice que es posible terminar inmediatamente con toda esta lucha, con esta monstruosa manera de vivir. Mi cerebro responde: "Lo siento, usted está chiflado, yo no le creo. Usted podrá ser el Buda, podrá ser Dios, pero yo no le creo". Pero K dice: "Mire, se lo demostraré paso a paso. Escuche, tómese tiempo". Estoy usando aquí la palabra "tiempo" en el sentido de tener paciencia, pero la paciencia no es, en realidad, tiempo; la impaciencia es tiempo. La paciencia no contiene tiempo.

SP: ¿Qué cosa es la paciencia que no es tiempo?

K: Yo dije –todos dijimos– que la vida es conflicto. Vengo y les digo que hay un final para el conflicto; y el cerebro resiste. Les digo que lo dejen que resista pero que, por favor, sigan escuchándome. Les digo que no introduzcan más y más resistencia.

Les digo que tan sólo escuchen, que se muevan, que no permanezcan con la resistencia. Observen la propia resistencia y sigan avanzando; eso es la paciencia. Digo, pues: No reaccionen, sino presten atención al hecho de que su cerebro es una red de palabras, y que no pueden ver nada nuevo si están todo el tiempo usando palabras, palabras, palabras.

¿Pueden, pues, mirar algo, lo que fuere –mirar a la propia esposa, un árbol, el cielo, una nube– sin una sola palabra? No decir: "Es una nube", simplemente mirar. Cuando miran así, ¿qué le ha ocurrido al cerebro?

AP: Nuestra comprensión, la totalidad de nuestra comprensión es verbal. Cuando veo esto, dejo a un lado la palabra. Lo que ahora veo es no verbal. ¿Qué sucede con el conocimiento acumulado?

K: ¿Qué sucede, no teóricamente sino de hecho, cuando usted está mirando sin la palabra? La palabra es el símbolo, la memoria, el conocimiento y todo eso.

AP: Esto es solamente una percepción. Cuando estoy observando algo, y mantengo aparte el conocimiento mientras presto atención a aquello que es no verbal, ¿qué reacción tiene la mente? Siente que está amenazada su existencia.

K: Obsérvelo en sí mismo. ¿Qué ocurre? La mente se encuentra en estado de choque; se tambalea. Tenga, pues, paciencia. Obsérvela tambalearse; eso es paciencia. Vea al cerebro en estado tambaleante y permanezca con eso. Mientras lo está observando, el cerebro se aquieta. Entonces, con ese cerebro quieto mire las cosas; observe. Eso es aprender.

AP: Upadhyayaji, K está diciendo que cuando uno observa la inestabilidad de la mente, cuando ve que tal es su naturaleza, entonces ese estado desaparece.

K: ¿Ha ocurrido eso? El lazo está roto. La cadena está rota. Ésa

es la prueba. Así, pues, prosigamos. Hay un escuchar, hay un ver y un aprender desprovisto de conocimientos. Entonces, ¿qué ocurre? ¿Qué es aprender? ¿Hay, en absoluto, algo que aprender? Eso implica que uno ha eliminado el "sí mismo", la personalidad. No sé si usted ve esto. Porque el "sí mismo" es conocimiento. El "sí mismo" está compuesto de experiencia, memoria. Memoria, pensamiento, acción; ése es el ciclo. Ahora bien, ¿ha ocurrido esto? Si no ha ocurrido, comencemos de nuevo. Eso es paciencia. Esa paciencia no contiene tiempo. La impaciencia contiene tiempo.

JU: ¿Qué surgirá de este observar-escuchar? ¿Este estado continúa, o algo surgirá de él que transformará al mundo?

K: El mundo soy yo, el mundo es el sí mismo, el mundo son las diferentes personalidades. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando esto tiene lugar, no teóricamente sino de hecho? En primer lugar, hay una energía tremenda, una energía sin límites; no la energía generada por el pensamiento, no la energía nacida de este conocimiento, sino una clase totalmente distinta de energía; y entonces, esa energía actúa. Esa energía es compasión, es amor. Ese amor y esa compasión son inteligencia, y esa inteligencia actúa.

AP: Esa acción no tiene raíces en el "yo".

K: No, no. La pregunta de Upadhyayaji es: Si esto realmente tiene lugar, ¿cuál es el paso siguiente? ¿Qué ocurre? Lo que de hecho ocurre es que él tiene esta energía que es compasión y amor e inteligencia. Esa inteligencia actúa en la vida. Cuando el "yo" está ausente, existe "lo otro". "Lo otro" es compasión, amor, y esta inmensa energía sin límites. Esa inteligencia actúa. Y esa inteligencia, naturalmente, no es de ustedes ni mía.

Madrás
16 de enero de 1981

*¿Puede el Cerebro Liberarse de su Propia Limitación?**

J. KRISHNAMURTI (K): Como Asit está comprometido en la fabricación de computadoras, él y yo, cada vez y dondequiera que nos hemos encontrado en diferentes partes del mundo, hablamos acerca de la relación entre la mente humana y la computadora. Hemos estado tratando de descubrir qué es la inteligencia, y si hay una acción que la computadora no pueda realizar –alguna acción mucho más penetrante que cualquier cosa que el hombre pueda hacer externamente–.

ASIT CHANDMAL (AC): Vea, señor, los norteamericanos están desarrollando supercomputadoras. Ahora nosotros, como seres humanos, tenemos que ser, en cierto sentido, mucho más inteligentes que la tecnología de los norteamericanos, si hemos de contrarrestar la amenaza de esa tecnología. Y la tecnología no se limita a las computadoras, sino que se extiende también a la ingeniería genética, la bioquímica, etc. Ellos tratan de controlar por completo las características genéticas. Estoy seguro de que es sólo una cuestión de tiempo antes de que sean creadas las interfaces computadora-cerebro. Además, en Rusia, se está investigando muchísimo la capacidad de leer pensamientos y transmitirlos a alguna otra persona.

Me gustaría especular un poquito. Uso la palabra "especular" en el sentido de considerar hoy ciertos problemas que serán

*Publicado anteriormente en *El Camino de la Inteligencia*, Ed. SUDAMERICANA, Buenos Aires, Argentina.

resolubles tecnológicamente en los próximos años. Pienso que es importante hacer esto, porque usted no nos está hablando tan sólo a nosotros, sino que también habla para aquéllos que vendrán en los siglos futuros y para quienes todo esto será una realidad. Por ejemplo, consideremos el papel del profesor hoy en día. Usted puede adquirir una pequeña computadora, poner en ella una cinta magnética, y la computadora se comunicará con usted en francés. Si introdujera otra cinta, se comunicaría fluida e instantáneamente en árabe, japonés o el idioma que fuere. Supongamos que la cinta pudiera introducirse en un cerebro humano; el problema es tan sólo la interfaz entre el cerebro y la cinta, porque el cerebro funciona como un circuito eléctrico. La pregunta es: ¿Qué sucede, entonces, con el papel del profesor?

El siguiente punto es que, en las sociedades ricas, debido al tremendo incremento de artefactos físicos como los automóviles y las lavadoras, el cuerpo se ha deteriorado. Ahora bien, puesto que más y más funciones mentales van a ser asumidas por la computadora, la mente va a deteriorarse no sólo en el nivel del que usted habla, sino incluso en su funcionamiento corriente. Yo veo esto como un problema enorme. ¿Cómo va uno a manejárselas con el problema en un mundo que avanza en esta dirección?

K: Si el aprendizaje puede ser instantáneo, digamos, por ejemplo, si puedo ser un políglota cuando me despierte en la mañana, entonces, ¿cuál es la función del cerebro? ¿Cuál es la función del ser humano?

PUPUL JAYAKAR (PJ): El problema, ¿no es, acaso, saber en qué consiste la calidad de lo humano? Aparte de todo esto, ¿qué va a pasar con el ser humano?

K: Aparentemente, un ser humano tal como es, consiste en una masa de conocimientos acumulados y en reacciones conforme a esos conocimientos. ¿Estarían de acuerdo con eso? Si la máquina, la computadora, va a hacerse cargo de todo ello,

¿qué va a ser, entonces, el hombre, el ser humano? Y, ¿cuál es, entonces, la función de una escuela? Por favor, piensen a fondo sobre esto. No es algo que requiera una respuesta rápida. Esto es tremendamente serio. ¿Qué es un ser humano si sus miedos, sus sufrimientos, sus ansiedades, se eliminan mediante sustancias químicas o implantándole algún circuito eléctrico? Entonces, ¿qué soy yo? No creo que captemos esto en su totalidad.

PJ: Si uno toma un fuerte tranquilizante, sus ansiedades desaparecen transitoriamente. Eso no se discute. Pero si uno puede reproducir por clonación, puede hacerlo todo. Aquí estamos pasando algo por alto. No creo que estemos llegando a la cuestión central. Esto incluye alguna otra cosa.

K: Mire, Pupul, si mis ansiedades, si mis miedos y mi sufrimiento pueden ser aliviados y puede incrementarse mi placer, pregunto: ¿Qué es, entonces, un ser humano? ¿Qué es nuestra mente?

ACHYUT PATWARDHAN (AP): ¿Entiendo si digo que, mientras por una parte el hombre ha desarrollado estas capacidades extraordinarias, hay también un proceso correspondiente de deterioro mental, el cual es un efecto secundario de la supermecanización?

AC: Si usted tiene un automóvil y por eso deja de caminar, su cuerpo se deteriorará. De igual modo, si la computadora se hace cargo de las funciónes mentales, la mente se deteriorará. Eso es, exactamente, lo que quiero decir.

K: No creo que comprendamos la profundidad de lo que está sucediendo. Discutimos sobre si podría suceder. *Va a suceder.* Entonces, ¿qué somos? ¿Qué es un ser humano? Y después, cuando la computadora –uso la palabra "computadora" para incluir los productos químicos y demás– se haga cargo por completo de nosotros y ya no ejercitemos nuestros cerebros, éstos se deteriorarán físicamente. La pregunta es: ¿Cómo im-

pediremos eso? ¿Qué haremos? Debemos ejercitar nuestros cerebros. Actualmente, el cerebro se ejercita a causa del dolor, del placer, del sufrimiento, de la ansiedad y todas esas cosas. Funciona por medio de ellas. Trabaja debido a que tiene problemas. Pero cuando la máquina y los productos químicos se hagan cargo, el cerebro dejará de trabajar. Y si no trabaja, se deteriorará.

¿Podemos comenzar con la hipótesis de que estas cosas van a suceder, nos guste o no? De hecho, están sucediendo justamente ahora. A menos que estemos ciegos o mal informados –y no lo estamos– sabemos al respecto. Investiguemos, pues, si la mente puede, en modo alguno, sobrevivir si se la priva de sus problemas, ya sea químicamente o mediante la computadora.

AP: No tengo bien claro un punto. En cada ser humano existe el sentimiento de un vacío que necesita ser llenado.

K: Será llenado por los productos químicos.

AP: No puede ser llenado; no, señor.

K: Oh sí, puede serlo.

AP: Yo cuestiono eso. Hay un vacío extraño en todos los seres humanos.

RADHA BURNIER (RB): Lo que dice Krishnaji es que habrá otras formas de LSD, otras drogas sin los efectos secundarios, las que llenarán esa brecha.

K: Tome una píldora y jamás sentirá el vacío.

AP: Usted tiene que ver que, en algún punto, hay algo que permanecerá intacto.

AC: ¿Qué pasa si usted no encuentra eso?

AP: Antes de llegar a eso, de encontrarlo, uno debe al menos postular una necesidad al respecto.

K: Estoy postulando una necesidad.

AP: ¿Cuál es la necesidad?

K: Necesidad de productos químicos, necesidad de computadoras, y tanto lo uno como lo otro van a destruirme, a destruir mi cerebro.

AC: Yo digo algo ligeramente distinto, y es que, si esta tecnología continúa, no habrá ningún vacío en ningún ser humano, porque finalmente ellos –los seres humanos– pueden extinguirse como especie. Al mismo tiempo, como ser humano, siento que hay alguna otra cosa que no conozco pero que deseo descubrir. ¿Existe algo diferente, algo que necesita ser preservado? ¿Puedo yo comprender la inteligencia? ¿Cómo voy a preservar eso contra todos estos peligros?

K: Asit, quizá no se trate en absoluto de preservación. Mire, señor, demos por sentado que los productos químicos y las computadoras van a sustituir al hombre. Y si el cerebro no se ejercita tal como se está ejercitando con los problemas, las ansiedades, los miedos, etc., entonces se deteriorará inevitablemente. Y el deterioro significa que, poco a poco, el hombre se irá convirtiendo en un robot. Entonces, como ser humano que ha sobrevivido durante varios millones de años, me pregunto: El hombre, ¿va a terminar en esto? Puede ser, y probablemente así terminará.

AC: A mí me parece que el movimiento de esta tecnología es algo muy malo, porque hay cierta bondad que está siendo destruida.

K: De acuerdo.

AC: La tecnología es creada por los seres humanos. Parece ser un movimiento del mal, y esa cosa maligna va a hacerse cargo.

K: ¿Por qué lo llama el mal?

AC: Es el mal porque está destruyendo el mundo.

K: Pero nos estamos destruyendo a nosotros mismos. La máquina no nos está destruyendo. *Nosotros* nos destruimos.

AC: La pregunta es, entonces: ¿Cómo puede el hombre crear esta tecnología y, sin embargo, no ser destruido por ella?

K: Eso es correcto. La mente se deteriora porque no permitirá que nada penetre en sus valores, en sus dogmas. Está atascada ahí. Si tengo una fuerte convicción u opinión, me estoy deteriorando. Y la máquina va a ayudarnos a que nos deterioremos más rápidamente. Eso es todo. Entonces, ¿qué ha de hacer un ser humano? Y me pregunto: ¿Qué es un ser humano privado de todo esto? En otras palabras: Si él no tiene problemas y sólo persigue el placer, ¿qué es? Pienso que ésa es la raíz del problema. Esto es lo que hoy busca el hombre: placeres en diferentes formas. Y él no será nada. Sólo estará comprometido en la persecución del placer.

AC: Y la computadora y la televisión proveerán el placer directamente en su casa. Señor, ahora mismo hay, no sólo científicos en computación, sino también científicos en genética, así como multinacionales, comprometidos en crear entretenimientos electrónicos; todos van a converger en un punto donde el hombre terminará destruyendo la capacidad del cerebro humano o, como ser humano, vivirá en un estado constante de placer sin ningún tipo de efectos secundarios. Y el placer será obtenido por medio de las computadoras y los productos químicos. Y una relación directa con otros seres humanos, irá desapareciendo gradualmente.

K: Quizá ningun experto en química o en computadoras haya llegado tan lejos, pero nosotros debemos adelantarnos a ellos. Eso es lo que siento. ¿Qué es, entonces, lo que el hombre ha perseguido a través de toda su existencia? ¿Cuál es la corrien-

te que ha seguido siempre a través de toda su existencia? El placer.

AC: El placer, sí, pero también la terminación del dolor.

K: No, el placer. Evita lo otro pero, en esencia, persigue el placer.

AC: Persigue el placer y, en cierto punto, ve la necesidad no tan sólo de placer sino, en sentido negativo, de terminar con el sufrimiento.

K: Lo cual implica placer.

AC: ¿Es placer la terminación del sufrimiento?

K: No. Usted no entiende mi planteo. Yo deseo placer a cualquier precio, y el sufrimiento es, para mí, una indicación de que no estoy teniendo placer. Discútalo; no lo acepte.

AC: Lo que yo digo es que, históricamente, el hombre siempre ha perseguido el placer.

K: ¿Y eso qué significa? Prosiga, analícelo.

AC: El "yo" lo ha perseguido.

AP: Cuando usted dice el "yo", ¿está hablando del "yo" físico o del "yo" psicológico?

K: De ambos, ¿verdad? Yo quiero sobrevivir física y psicológicamente, y para sobrevivir tengo que hacer ciertas cosas; y para que haga ciertas cosas, éstas deben ser placenteras. Señor, por favor, examine esto muy cuidadosamente. En el fondo, lo que el hombre desea es placer. La búsqueda de Dios es placer. ¿Correcto? ¿Es eso lo que va a ser estimulado por la máquina, por las drogas? Y el hombre, ¿será tan sólo una entidad interesada en el placer? ¿El conflicto consiste en encontrar un equilibrio entre el bien y el mal?

No creo que comprendan el significado de esto. El conflicto entre el bien y el mal ha existido desde tiempos inmemoriales. El problema es encontrar un equilibrio o un estado donde este conflicto no exista -lo cual es placer-. Y el placer es la cosa más destructiva en nuestra vida. ¿De acuerdo?

AP: Desde el punto de vista de lo que usted está diciendo, la investigación para liberar a la mente de su esclavitud, ¿cae en el reino del placer?

AC: En realidad, lo reducimos todo a eso: eso es lo que los seres humanos han hecho. El apego, la esclavitud mental, generan sufrimiento. Por eso deseamos la libertad. ¿Podemos ver que toda acción humana termina finalmente en desear la felicidad o el placer, y que ambos deseos son enormemente destructivos? Han venido a parar en una tecnología que es también una persecución del placer y que resulta autodestructiva. Tiene que haber algún otro movimiento de la mente, otro movimiento que no consista en buscar el placer, que no sea autodestructivo. No sé si existe, pero *tiene* que existir.

K: Asit, tengamos claro esto entre nosotros, entre usted y yo. Es un hecho que los seres humanos, históricamente, siempre han estado en conflicto; siempre ha existido el conflicto entre el bien y el mal; las pinturas antiguas indican una lucha. Están llenas del espíritu de conquista, el cual termina en placer. Las he contemplado, y al contemplarlas me doy cuenta instantáneamente de que todo el movimiento del hombre ha sido esto. No creo que alguien pueda discutirlo. Digo que la totalidad de eso, no sólo la autoconservación física sino también la psicológica, forman parte de ese movimiento. Eso es un hecho. ¿Es eso lo que resulta destructivo de la mente, del cerebro?

RB: Señor, ¿qué entiende usted por "bien" y qué entiende por "mal", cuando dice que el placer no es otra cosa que el intento de equilibrar el bien y el mal?

K: Usted ha visto esas pinturas en las cavernas de Francia y

España. Tienen miles y miles de años de antigüedad. Y en esas antiguas pinturas uno ve al hombre luchando contra el toro.

RB: Sí, en una forma u otra, eso existe en todas partes.

K: Sí. Este conflicto entre ambos –lo que llamamos "bien" y lo que llamamos "mal"– ha existido desde tiempos inmemoriales. ¿Correcto? El hombre ha inventado el bien y el mal. Obsérvelo, observe su propia mente. No teorice. Mírese a sí misma si puede, y vea *qué* son el bien y el mal. El *hecho* jamás es "malo". ¿De acuerdo? La ira es ira. Pero yo digo que es mala y que, por lo tanto, debo librarme de la ira. Pero la ira es un hecho. ¿Por qué necesita uno llamarla "buena" o "mala"?

RB: La llame o no mala, puede ser terriblemente destructiva.

K: Puede ser muy destructiva, pero tan pronto la he llamado "mala", es algo que debe ser evitado, ¿no es así? Y entonces empieza el conflicto. Pero la ira es un hecho. ¿Por qué le doy cualquier otro nombre?

PJ: Consideremos la magia negra. ¿Diría usted o no que la búsqueda de eso es, por su propia naturaleza, el mal?

K: ¿A qué llama usted "magia negra"?

PJ: La magia negra es la búsqueda de algo con la intención de destruir a otra persona.

K: Que es lo que estamos haciendo, aunque podamos no llamarlo magia negra. Vea, Pupul, ¿qué es, a fin de cuentas, la guerra?

PJ: Déjeme ir despacio; usted nos está apremiando. De lo que yo hablo es de poner en funcionamiento, supuestamente, poderes que no son poderes físicos.

K: Hace algunos años, he visto aquí, en el Valle de Rishi, cla-

vada bajo un árbol, una figurilla de un hombre, o una mujer, en la cual habían introducido alfileres. Pregunté de qué se trataba, y me lo explicaron. Ahora bien, existía la intención de dañar a alguien. Entre eso y la intención de ir a la guerra, ¿cuál es la diferencia?

Ustedes pierden, pasan por alto, una cantidad impresionante de cosas. Lo que hay de malo con todos ustedes es que son sumamente listos. La luz no es buena ni mala. ¿Qué significa eso? Mire, señor, la computadora, los productos químicos, se están haciendo cargo del hombre. Esto no es bueno ni malo; está sucediendo. Por supuesto, hay crueldad; por supuesto, hay bondad. Eso es obvio. Está la madre dando una paliza a un niño, y está el que, compasivamente, dice: "No dañes a nadie", hay una diferencia, es evidente. ¿Por qué llaman a eso bueno o malo? ¿Por qué llaman a algo el "mal"? Estoy objetando la palabra, eso es todo.

¿Podemos pasar a otra cosa? El placer está siempre en lo conocido. No tengo placer hoy, pero pasado mañana eso podría llegar a suceder. Me gusta pensar que sucederá. No sé si ven lo que quiero decir. El placer es un movimiento en el tiempo. ¿Hay placer que no esté basado en el conocimiento? Toda mi vida es lo conocido. Proyecto lo conocido hacia el futuro. El futuro es el presente modificado, pero sigue siendo lo conocido. No tengo placer en lo desconocido. Y la computadora, etc., están en el campo de lo conocido. La verdadera pregunta es, entonces, si desde lo conocido hay libertad. Ésa es la verdadera pregunta, porque lo que hay es placer, sufrimiento, miedo. Todo el movimiento de la mente es lo conocido. Y la mente puede proyectar lo desconocido, puede teorizar, pero eso no es un hecho. De modo que las computadoras, los productos químicos, la ingeniería genética, la clonación, todo eso es lo conocido. ¿Puede, pues, haber libertad respecto de lo conocido? *Lo conocido está destruyendo al hombre.* Los astrofísicos se proyectan al espacio desde lo conocido. Persiguen la investigación de los cielos, del cosmos, por medio de aparatos construidos por el pensamiento, y miran a través de esos aparatos y des-

cubren el universo, lo observan, pero todo eso sigue siendo lo conocido.

PJ: La mente del hombre se ve hoy amenazada y está siendo destruida, a causa del modo como está funcionando. Algo muy interesante me ha impactado hace un momento: la afirmación de que el actual funcionamiento de la mente –tal como la conocemos– será destruido ya sea por la máquina que la sustituirá o por lo otro, es decir, por la libertad respecto de lo conocido. Así que ya lo ve, señor, el reto es mucho más profundo.

K: Sí. Eso es lo que dije. Lo ha captado. Lo que Pupul dice es, si lo entiendo correctamente, que lo conocido, dentro de lo cual funcionan nuestras mentes, nos está destruyendo. Lo conocido es también lo que se proyecta al futuro, tal como las máquinas, las drogas, la genética, la clonación; todo eso tiene su origen en lo conocido. De modo que ambas cosas nos están destruyendo.

AC: Ella también dice que la mente del hombre se ha movido siempre en lo conocido, en la persecución del placer. El resultado de eso ha sido la tecnología que destruirá la mente. Luego ella dice que el otro movimiento, que es la libertad respecto de lo conocido, también destruirá la mente tal como ahora la conocemos.

K: ¿Qué está usted diciendo?

AC: Ella dice que hay dos movimientos. El movimiento de lo conocido nos está conduciendo a una destrucción cada vez mayor de la mente. La salida es liberarse de lo conocido, y eso también destruye el movimiento de lo conocido.

K: Espere. La libertad no es liberarse *de* algo. La libertad es una terminación. ¿Entiende?

AC: ¿Dice usted, señor, que esta libertad con respecto a lo conocido es de tal naturaleza que uno no destruye este movi-

miento? ¿Dice que en esta libertad con respecto a lo conocido, el pensamiento tiene su lugar, la mente tiene su lugar? ¿Dice usted que en eso hay libertad?

K: Digo que sólo hay libertad, pero no que uno se libera *de* lo conocido.

PJ: Yo quiero decir que lo que llamamos mente opera, funciona, de una manera particular. Esa mente humana es puesta bajo presión por los avances tecnológicos. Esto otro, es decir, la libertad con respecto a lo conocido, es también totalmente destructivo de esta función de la mente. Por lo tanto, una mente nueva –ya sea nacida de la tecnología o una que está libre de lo conocido– es inevitable. Ésas son las únicas dos cosas; la situación presente está excluida.

K: Seamos claros. O tiene que haber una mente nueva, o lo que hoy ocurre va a destruir la mente. ¿Correcto? Pero la mente nueva sólo puede existir de hecho, no teóricamente, cuando cesa el conocimiento. El conocimiento ha creado la máquina y nosotros vivimos a base de conocimiento. Somos máquinas; pero ahora estamos separando ambas cosas. La máquina nos está destruyendo. La máquina es el producto del conocimiento; nosotros somos el producto del conocimiento. En consecuencia, lo que nos destruye es el conocimiento, no la máquina. De modo que el interrogante es, entonces, si el conocimiento puede terminar, y no si podemos librarnos del conocimiento.

AC: La pregunta es: ¿Puede terminar el conocimiento? ¿O la acción nacida del conocimiento? La acción que procede del conocimiento puede terminar. El conocimiento no puede terminar.

K: Puede. Vea, la acción es libertad con respecto al conocimiento.

AC: El conocimiento no puede terminar.

K: Sí, señor.

PJ: ¿Que quiere usted decir cuando sostiene que todo el conocimiento llega a su fin?

K: El conocimiento es lo conocido. ¿Puede terminar el conocimiento? Ahora no estamos hablando del conocimiento tecnológico. ¿Quién va a terminar con el conocimiento? La persona que termina con el conocimiento sigue formando parte del conocimiento. No hay, pues, una entidad aparte del conocimiento, que pueda terminar con el conocimiento. Por favor, vayan despacio.

AC: ¿Sólo hay conocimiento?

K: Sólo existe el conocimiento, no la terminación del conocimiento. No sé si me estoy expresando con claridad.

AC: Entonces, señor, está la tremenda fuerza de conservación propia y sólo hay conocimiento. Y usted pregunta: ¿Puede el conocimiento terminar?, lo cual implica autoaniquilación.

K: No; entiendo lo que usted dice. Dejo, entonces, por ahora, la terminación del conocimiento. Estoy diciendo que ambas –la computadora y mi vida– se basan en el conocimiento. No hay, pues, división entre ambas.

AC: Eso lo entiendo.

K: Esto es algo extraordinario. Y en tanto estemos viviendo basados en el conocimiento, nuestros cerebros van a ser destruidos por la rutina, la máquina, etc. De modo que la mente es conocimiento. No es cuestión de decir que ella debe liberarse del conocimiento. Vea eso. Sólo existe la mente que es conocimiento.

Voy a decirle algo. Vea, usted se ha bloqueado a sí mismo. No diga que eso es imposible. Si usted hubiera dicho que eso es imposible, no podría haber inventado computadoras. Muévase de ahí. Cualquier cosa que la mente hace –incluso decir que debe ser libre– estará siempre dentro del campo del conocimiento. ¿Cuál es, entonces, el estado de la mente que se da cuenta

por completo, o sabe, que es enteramente conocimiento?

Me he movido. ¿No lo ve? ¿Qué ha ocurrido ahora? Al parecer, el conocimiento es movimiento. El conocimiento fue adquirido por obra del movimiento. De modo que *es* movimiento. Así, pues, el tiempo y todo eso, es movimiento.

AC: Usted está hablando del estado de la mente cuando el tiempo se detiene.

K: Eso es libertad. El tiempo es movimiento. ¿Qué implica eso? Es muy interesante, señor. Unamos esto: La mente ha inventado la computadora. He usado la palabra "computadora" para incluir toda la tecnología: la genética, la clonación, los productos químicos, etc. Todo eso tiene su origen en el conocimiento que el hombre ha adquirido. Sigue siendo lo conocido, el producto de lo conocido, con sus hipótesis, sus teorías y refutaciones, etc. El hombre también ha hecho exactamente la misma cosa que la máquina. No hay, pues, división entre ambos. La mente es conocimiento. Cualquier cosa que haga nacerá del conocimiento –sus dioses, sus templos han nacido del conocimiento–. El conocimiento es un movimiento. ¿Puede ese movimiento detenerse?

Eso es realmente libertad. Quiere decir que la percepción está libre del conocimiento, y la acción no surge de la percepción basada en el conocimiento. Cuando percibimos la serpiente, esa percepción se basa en siglos de condicionamiento con respecto a la serpiente. La percepción de que soy un hindú, con todo lo que ha ocurrido en nombre de eso a lo largo de tres mil años, es el mismo movimiento. Y nosotros estamos viviendo en ese campo todo el tiempo. Eso es lo destructivo, no la máquina. A menos que la máquina de la mente se detenga –no la computadora– vamos a destruirnos a nosotros mismos.

¿Existe, pues, una percepción que no tenga su origen en el conocimiento? Porque cuando este movimiento llega a su fin, tiene que haber acción.

AC: En otras palabras, eso es actuar en el mundo, pero sin que nada nos atasque, sin dejar ninguna huella. Nada echa raíces.

K: ¿Y qué significa eso? Una percepción que no pertenece al conocimiento. ¿Existe una percepción así? Por supuesto, hay una percepción que no puede ser computarizada. Esta investigación, ¿se origina en el instinto de placer? Todos estamos investigando.

PJ: No sé si es por placer o por algo diferente.

AC: No importa si la computadora puede hacerlo o no. Lo esencial es que nosotros lo hagamos.

PJ: Lo cual nos conduce a la situación de que hay algo que debe ser investigado.

K: ¡Ya ven ustedes cuán profundamente arraigado está eso!

AC: La pregunta es ésta: ¿Cuál es el mecanismo de la mente, la estructura de la mente que opera con la percepción, con el discernimiento instantáneo, y sin que haya acumulación alguna?

K: Pero consideren lo que hemos hecho, ¡vean cuánto tiempo ha llevado llegar a ese punto que es la percepción sin registro alguno! ¿Por qué? Porque funcionamos en el tiempo.

AC: En otras palabras, lo que usted dice es que uno no tiene que pasar por este proceso. Si nosotros hemos llegado a este punto y no actuamos, eso es muy peligroso, mucho más peligroso que no tener ninguna discusión al respecto.

K: Eso es lo que estoy diciendo. Es un peligro tremendo. ¿Han llegado a un punto donde ven lo que la mente ha inventado: la máquina que es la computadora, las drogas, los productos químicos, la clonación, todo esto? ¿Y ven que ello es la misma cosa que nuestras mentes? Nuestras mentes son tan mecáni-

cas como eso. Y estamos actuando siempre en esa área. Por lo tanto, nos estamos destruyendo a nosotros mismos. No es la máquina la que nos destruye.

PJ: Uno puede decir, al final de ello, *tapas, tapas, tapas*. Quiere decir que no hemos hecho nuestros deberes.

K: No estoy seguro si no ha retrocedido usted en el tiempo. Vea, un pianista dijo una vez: "Si uno practica, está practicando lo indebido".

PJ: Esto no es una cuestión de práctica.

K: Pupulji, todos los profesores están sentados allí. ¿Qué van a hacer? ¿Poner aquí una bomba? ¿Entiende lo que quiero decir? Estamos manipulando una bomba, y puede estallar en cualquier momento. No sé si se dan cuenta de esto. Es algo tremendo.

AC: Es mucho más peligroso.

K: Esto es realmente alarmante. Me pregunto si lo advierten. ¿Qué harán? Ésta es la verdadera revolución.

AC: Y no sólo para los profesores y los estudiantes.

K: Por supuesto, por supuesto.

AC: Yo quería preguntarle: La mente que lo ha acompañado a uno hasta un punto, la mente que alcanza este punto, ¿se vuelve mucho más vulnerable al mal?

K: Comprendo lo que usted quiere expresar. No lo discutiremos ahora. De modo, señor, que el problema es detener el movimiento, ponerle fin, y no poner fin al conocimiento. Ése es el verdadero problema.

Valle de Rishi
4 de diciembre de 1980

*La Inteligencia, las Computadoras y la Mente Mécanica**

ASIT CHANDMAL (AC): Señor, durante los últimos dos años y medio hemos estado hablando acerca de las computadoras, de cómo están progresando y del impacto que la tecnología podría tener sobre la mente humana y, por ende, sobre la especie. Hemos discutido no sólo el impacto sociológico de la computadora, sino también si la computadora podrá ser alguna vez como la mente humana. En el Japón, el gobierno y los principales científicos en computadoras han decidido crear una computadora que será una réplica de los procesos correspondientes al cerebro humano, y cientos de millones de dólares se han destinado para este proyecto. Dicen que, lo que llaman la quinta generación en computadoras podrá, para 1990, hablar y entender muchos idiomas. Ahora bien, el problema a que nos estamos enfrentando es éste: Ellos no saben qué es la inteligencia.

El cerebro es materia compuesta de hidrógeno, carbono y otras moléculas, y opera esencialmente como un circuito eléctrico a través de reacciones químicas. La computadora está compuesta de moléculas de silicio y también opera esencialmente como una serie de circuitos eléctricos de chips. El hombre puede hoy fabricar estos chips cada vez con mayor rapidez; las computadoras pueden ahora guardar más memoria y funcionar con una lógica mayor que la que han podido desarrollar jamás los seres humanos. Pero ya ve, señor,

* Publicado anteriormente en *El Camino de la Inteligencia*, Ed. SUDAMERICANA, Buenos Aires, Argentina.

aun cuando en la computadora pueda instalarse un número tremendo de circuitos lógicos, ella no puede responder y no responde del modo como lo hace el cerebro humano. Y esto es porque la computadora resuelve las cosas consecutivamente; no puede percibir de manera instantánea.

Por eso ellos –los científicos y demás personal vinculado a las computadoras– dijeron que, si pudieran tan sólo entender cómo funciona el cerebro humano, serían capaces de imitar eso en una computadora. Admiten que no entienden la mente humana, el cerebro humano o la inteligencia. Dicen que para entender la inteligencia, deben entender el proceso del pensar. Los científicos tampoco entienden qué es la creatividad y cómo opera. Ahora bien, casi todas esas personas sostienen que la mente humana tiene la facultad de dar un salto. Están investigando, pues, qué son la inteligencia, el proceso del pensar y la creatividad, porque sienten que si tan sólo pudieran comprender esto, serían capaces de reproducirlo en una computadora, y que eso daría a la computadora, inteligencia y creatividad.

Usted, señor, dice que la inteligencia no tiene nada que ver con el pensamiento. El hombre conoce únicamente el proceso del pensar y, por lo tanto, los científicos van a averiguar acerca de eso y a ponerlo en una computadora.

J. KRISHNAMURTI (K): ¿Está usted casi seguro de que lo harán?

AC: Ellos lo llaman el principal ataque a lo desconocido, que es la mente, y dicen que ésta es la percepción que tienen del futuro: la futura industria, la futura tecnología y todo eso. Los norteamericanos están muy preocupados al respecto. Así, la IBM y todas las otras compañías norteamericanas invierten cientos de millones de dólares en una investigación similar.

K: ¿También los norteamericanos lo están haciendo?

AC: Oh sí, lo hacen. Vea, señor, hay en Norteamérica una organización respecto de la cual muy poca gente tiene conocimiento; la Agencia Nacional de Seguridad. Se extiende sobre diez millas cuadradas y está totalmente ocupada por computadoras. Es tan grande que posee su propia universidad. Tiene más Doctores en Filosofía que todas las universidades de Europa, y todos ellos están preparados para el trabajo de defensa. Las personas de la Agencia también están trabajando en tales computadoras, pero no obtienen publicidad alguna. Hay una cantidad increíble de dinero, y especialistas altamente adiestrados trabajan en crear una máquina que funcione como la mente humana.

De modo que mi pregunta es: Si ellos tienen éxito en esto, o sea, en crear una computadora que funcionará como la mente humana, entonces, tal como lo veo, la mente humana actual, a la larga tendrá que extinguirse; se volverá obsoleta; será incapaz de competir. Desde el punto de vista de la evolución, simplemente no podrá sobrevivir. Entonces, ¿cuál es nuestra respuesta a esto? Por otra parte, si la mente humana actual es diferente de ser tan sólo una máquina de pensar, ¿cuál es la diferencia? ¿Es la inteligencia, es la creatividad? Y si es así, ¿qué es, entonces, la creatividad y qué es la inteligencia? Tomemos, pues, la primera pregunta, señor: Nuestras mentes, ¿son tan sólo máquinas programadas para pensar? ¿Son mecánicas nuestras mentes?

K: ¿Por dónde comenzamos a discutir, a explorar esto?

AC: Creo que deberíamos comenzar desde el modo como funcionamos actualmente en nuestra vida cotidiana. Toda acción se basa en el pensamiento, y el pensamiento es un proceso material. Me parece bastante claro que una mente así tiene que desaparecer, porque será reemplazada por una tecnología superior.

K: ¿Diferenciaría usted entre la mente y el cerebro, o sólo usaría la palabra "mente" para comunicar la totalidad de la mente humana?

AC: Uso la palabra "mente" desde el punto de vista de lo que es un ser humano. Tiene un cerebro con pensamiento, emoción y toda clase de reacciones.

K: Usa usted, pues, la palabra "mente" en el sentido de que ésta incluye todas las reacciones, emociones, recuerdos, la confusión, el deseo, el placer, el dolor, el afecto. Si todo eso es la mente, entonces, ¿cuál es la relación entre eso y el cerebro?

AC: ¿Qué entiende usted por cerebro?

K: ¿Es ese cerebro una entidad individual, o es el resultado del proceso completo de evolución del ser humano?

AC: Físicamente, es un cerebro separado. ¿Pero usted dice que las células en mi cerebro o en el cerebro de otra persona tienen el mismo contenido?

K: El cerebro que ha evolucionado, ¿es *mi* cerebro o es el cerebro de esta tremenda evolución?

AC: Obviamente, es el producto de la evolución.

K: Entonces no es *mi* cerebro, no es *mi* pensar. Es *el pensar*. Ya sea que se trate de un hombre pobre o un hombre rico o un profesor, es el pensar. Usted puede pensar de manera diferente, yo puedo pensar de manera diferente, pero eso sigue siendo el pensar, ¿Dice usted que ese pensar es una parte integral del cerebro?

AC: Parece serlo.

K: El pensar ha creado problemas. Ha originado todos los problemas humanos, tanto los psicológicos como los tecnológicos. Y el pensar trata de resolver estos problemas y encuentra que no puede hacerlo.

AC: Y el pensar dice: "*Yo* no pienso lo bastante bien, y por eso no puedo hacerlo".

K: Sí, el pensar mismo dice eso. Ahora bien, el pensar es común a toda la humanidad. Un científico eminente o un aldeano pobre, ignorante, piensan. Y ese pensar ha creado las guerras. Ha creado iglesias, templos, mezquitas. Ha creado toda clase de divisiones entre la gente, y después trata de superar esas divisiones creando un Dios, un Dios no divisible. El pensamiento ha originado toda clase de problemas en las relaciones humanas, y el pensamiento no ha sido capaz de resolverlos. No puede, porque el pensamiento mismo es limitado. El pensamiento es el resultado de la experiencia, del conocimiento, de la memoria. El conocimiento jamás es completo. Por lo tanto, el pensamiento jamás puede ser completo. Como el conocimiento es limitado, el pensamiento también debe ser limitado, y ese pensamiento limitado crea los problemas. Todas las limitaciones deben crear problemas y, por eso, el pensamiento, que es limitado y que ha creado el problema, jamás puede resolverlo.

AC: ¿Está usted diciendo que creamos los problemas porque el conocimiento es limitado y los instrumentos de éste son limitados?

K: Y, a causa del conocimiento, el pensar es limitado.

AC: ¿Según usted, el pensamiento es limitado porque no ha sido capaz de conocerlo todo?

K: El pensamiento es el resultado de una vasta experiencia, de la memoria y todo eso. Usted ha visto la computadora. El pensamiento es una forma de computadora que ha reunido muchísima experiencia, muchísimo conocimiento. Y tanto el pensamiento como el conocimiento son limitados.

PUPUL JAYAKAR (PJ): ¿Cuál es la diferencia entre el pensamiento y la mente?

K: Ambos son los mismos movimientos.

AC: En otras palabras, usted dice que todo nuevo conocimien-

to está esencialmente contenido en el viejo conocimiento y es un resultado del pensar.

K: Por supuesto. Todo conocimiento es el resultado del pensar.

AC: ¿Usted sostiene, entonces, que el descubrimiento de algo nuevo en física o en matemáticas no es creatividad, sino tan sólo el mismo conocimiento limitado que se multiplica?

K: Mire, por el momento debemos dejar fuera la creación, porque quizá tenga un significado diferente para usted o para ella. Seamos claros. Todo conocimiento es limitado. Los científicos están añadiendo más a nuestro depósito de conocimientos; eso continuará por los próximos mil años, pero todo lo que se añada seguirá siendo limitado, porque siempre hay algo más que puede añadirse.

AC: Es limitado en cualquier punto determinado del tiempo.

K: Por supuesto. En consecuencia, el conocimiento debe siempre marchar junto con la ignorancia. El pensar se origina en el conocimiento. Si no tuviéramos conocimientos, no pensaríamos.

AC: Como usted dice que todo conocimiento es limitado, yo tengo que formular una pregunta en relación con la creatividad tal como la conocemos. Si alguien compone una nueva sinfonía o escribe una nueva ecuación en física, ¿diría usted que eso no es creatividad en el verdadero sentido de la palabra?

K: Yo no llamaría creatividad a eso. Puedo estar equivocado; no estoy dictando la ley.

AC: En ese caso, señor, usted está diciendo, en realidad, que nuestras mentes tal como las conocemos y como funcionan en nuestras vidas cotidianas, son completamente mecánicas. En cuyo caso, eso es lo que los japoneses van a hacer: construir una computadora que tenga un inmenso depósito de conoci-

mientos, y un cerebro en extremo "inteligente", lógico –deductivo e inductivo–, mucho mejor que el cerebro humano. ¿Qué pasará, entonces, con nuestro cerebro?

PJ: El cerebro humano –que según Krishnaji es tanto la mente individual como la mente de la humanidad– ha sido en sí mismo un depósito para que la mente de la humanidad sondee en él y extraiga de él. El banco de memoria de la computadora jamás podrá ser el banco de la memoria racial.

AC: ¿Por qué dice usted eso?

PJ: La mente racial es el resultado de milenios de evolución. Así pues, en cierto sentido, mientras que las opciones dentro de ella puedan seguir siendo limitadas, todas las opciones de la memoria de la humanidad le son asequibles.

AC: Quizá tenga más opciones, más memoria que la computadora, pero en esencia está constantemente haciendo la misma cosa: opera desde la memoria y el conocimiento.

K: Por supuesto, por supuesto.

AC: Los científicos dicen que podemos introducir un depósito más vasto de conocimientos en la computadora, mediante una red de computadoras. Ahora bien, eso es cierto superficialmente; ningún ser humano puede recordar todo lo que contiene la enciclopedia. Así, pues, exteriormente, la memoria de la computadora es mucho mejor. En un sentido más profundo, puesto que ella no posee un subconsciente de recuerdos raciales, el cerebro humano puede tener mucho más acceso al conocimiento y más memoria, pero eso sigue siendo la misma cosa: el acceso a más memoria.

K: Sí, señor, muévase a partir de allí.

AC: Y usted dice que cualquier acto de esa mente, incluyendo la composición de sinfonías, el descubrimiento de Einstein, la

escritura de poemas, etc., no es creativo, que todo eso es una proyección del conocimiento, de la memoria; a lo sumo, tan sólo permutaciones y combinaciones.

K: Desde luego, así es.

AC: En el momento en que uno acepte eso, la computadora se volverá, en esta función, claramente superior al hombre, a la mente humana.

ACHYUT PATWARDHAN (AP): Lo que usted dice, equivale a afirmar que el proceso evolutivo del cerebro ha llegado a su fin.

AC: Eso es correcto.

AP: Yo lo cuestiono.

AC: Yo digo que la mente tal como es, el cerebro tal como es, ha llegado a su fin, porque ese cerebro particular va a ser reemplazado por un cerebro, la computadora, que puede realizar estas funciones.

AP: Esto es tan sólo una hipótesis.

AC: No es una hipótesis. Ya está realizando una gran cantitad de funciones mucho mejor que la mente humana. Y podrá realizarlas todas, así que en eso están trabajando. ¿Por qué debería uno creer que la materia hecha de moléculas de hidrógeno y carbono es inherentemente superior a algo hecho de moléculas de silicio, o que los circuitos eléctricos del cerebro humano son, inherentemente y para siempre, superiores a los de las computadoras?

K: Achyutji, Asit, ¿estarían de acuerdo en un punto, a saber, que la computadora tiene una causa, tal como el cerebro tiene una causa, y que aquello que tiene una causa tiene un final? Ahora bien, ¿existe algo que sea sin causa? Si hay tal cosa como un movimiento sin causa, eso es creación.

RAVI RAVINDRA (RR): Lo que usted dice es que existe una mente extraordinaria.

K: No. Todavía no he tocado eso. Después de cuarenta o cincuenta mil años, hemos alcanzado este punto: el cerebro. La computadora ha llegado a este punto. Entre ambos, no hay mucha diferencia: este cerebro y la computadora han sido creados por el pensamiento.

AP: Yo no estoy dispuesto a conceder que aquello que el cerebro humano ha creado, entró en posesión completa de todas las facultades de su creador. ¿Es eso lo que usted está diciendo, Asit?

K: No, señor. El no dice eso. La computadora no puede ver las estrellas y contemplar la belleza del cielo estrellado.

RR: Pero puede imitarlo.

K: Por supuesto. Pero no posee la percepción del ojo humano; no puede mirar el cielo y decir: "¡Qué noche maravillosa!"

Ahora bien, ¿hay una percepción que no sea producto del pensamiento?

AC: ¿Posee una cosa así la mente humana?

K: Es probable que no.

AC: La computadora tampoco la tiene hasta hoy. Pero ellos la lograrán dentro de veinte o treinta años, y la computadora será superior a los seres humanos.

K: Por supuesto. Me inclino a estar de acuerdo con usted.

PJ: Yo me inclino a cuestionarlo, señor.

AP: Nosotros observamos la mente humana que ha investigado la fabricación de la computadora, y usted da por hecho que

la mente humana ha agotado su potencial creando la computadora. Habiéndola creado, habiendo dado nacimiento al bebé, la madre muere. Es eso lo que usted está diciendo.

K: No, no.

AP: Me niego a aceptar eso.

AC: ¿Por qué se niega a aceptarlo? Habiendo dado nacimiento a un arma nuclear, esas armas eliminarán a los seres humanos.

AP: De acuerdo.

AC: Así, habiendo dado nacimiento a las computadoras que ya están diseñando y fabricando nuevas computadoras que, a su vez, harán computadoras menores y más rápidas, ¿por qué dice usted que no serán capaces de destruir al hombre que las ha creado?

RR: Y aun si no lo destruyeran, ¿por qué no puede la hija tener todas las potencialidades de la madre?

RUPERT SHELDRAKE (RS): Entonces, ¿por qué yo o los japoneses o todos los demás eminentes científicos en computadoras, los diversos gobiernos y las compañías internacionales, necesitan producir estas computadoras, si las mismas computadoras pueden ya hacerlo, o sea, producir computadoras mejores, más nuevas y más rápidas?

AC: No, no; ése es el objetivo. Las computadoras todavía no pueden hacerlo.

RS: El hecho es que se trata de un objetivo; en realidad, es nada. Los alquimistas, durante muchísimos años en el pasado, intentaron crear oro, pero fracasaron. Estamos hablando de lo que, en mi mente, es igual a una fantasía.

AC: ¿Usted sabe lo que ellos están tratando de hacer? Los

científicos en genética se han reunido con científicos en computadoras. Dicen: "¿Por qué usan ustedes el silicio? El cerebro humano tiene moléculas de hidrógeno y carbono. Tomemos, pues, moléculas de hidrógeno y carbono, usemos células cerebrales y hagamos computadoras". Otro enfoque es: "Nuestros genes están programados de modo tal que ciertas células se conviertan en ojos, otras en nariz, y así sucesivamente. Si uno pudiera romper ese código genético, podría programarlas para que se convirtieran en un cerebro o en una computadora". Hay muchísima investigación desarrollándose sobre esa base.

RS: Conozco acerca de esta investigación. La considero también una fantasía, porque creo que toda la cosa se basa en premisas falsas acerca de la naturaleza del cerebro, de la vida, etc. Pero esto sería desviarnos de la cuestión principal. Quisiera más bien regresar al punto que se relaciona con la producción de computadoras más grandes y mejores que puedan reemplazar ciertos poderes de los seres humanos; lo que está involucrado en eso es la actividad humana, llámela pensamiento o como guste. Y estas computadoras son el producto de la actividad humana. No hay duda de que muchas cosas hechas por los seres humanos, superan las capacidades humanas, pero hay un límite. Las máquinas pueden hacer muchas cosas que los seres humanos no pueden hacer. Sin embargo, ellas son productos de los seres humanos, y me parece improbable en todo sentido, que estas cosas lleguen a sustituir a los seres humanos. Pueden, no obstante, reemplazar determinadas facultades de los seres humanos.

AC: ¿Cuáles son las cosas que ellas no serán capaces de reemplazar?

RS: Todavía no han reemplazado la capacidad de inventar la quinta generación de computadoras.

AC: Sí, pero los japoneses no pueden hacerlo sin las computadoras. Ello es hecho por los japoneses y por las computado-

ras. Y si uno midiera, vería que quizás el veinte por ciento del esfuerzo corresponde al ser humano, y el ochenta por ciento a la computadora.

RS: Bueno, todo lo que hoy hacemos en el mundo, es ayudado por la máquina.

AC: ¿Qué es lo que un ser humano puede hacer y que usted piensa que no podría ser hecho por máquinas en los próximos veinticinco o cincuenta años?

RS: Bueno, es un tema al que ahora estamos llegando: la creatividad. Consideremos algo más pequeño: el humor. Y una de las cosas más sorprendentes es que la mayoría de nosotros no se comporta como si fuéramos desecadas máquinas calculadoras. Casi todos llevamos nuestras vidas con cierto sentido de humor. Jamás he visto reírse a una computadora.

AC: Si oyera reír a una computadora, ¿aceptaría que ella es capaz de hacer lo que pueden hacer los seres humanos?

RS: No. Usted puede lograr que ría una grabadora.

AC: ¿Qué lo convencerá?

RS: Nada.

AC: Usted se ha decidido a no aceptarlo.

RS: Estoy predispuesto a ello.

AC: ¿Por qué está predispuesto? Si usted ve a un bebé, dirá que ese bebé será capaz, cuando crezca, de hacer un montón de cosas que las computadoras no pueden hacer. Pero, si un grupo de personas diseña un nuevo tipo de computadora, usted dirá a priori que las computadoras jamás serán capaces de hacer lo que puede hacer el bebé. ¿Por qué? ¿Qué hay en ese bebé que a usted le predispone a su favor?

RS: Vea, hay muchísimas cosas que nosotros reconocemos y comprendemos de manera directa sin traducirlo todo explícitamente mediante programas almacenados de reconocimiento. Yo puedo reconocer muchas clases diferentes de flores, árboles y animales. Si tengo que decir cómo las reconozco, qué es lo que me hace reconocerlas, será muy difícil para mí decírselo. Pienso que también será difícil para usted.

K: Pero, señor, cuando usted reconoce algo, eso se basa en la memoria.

AC: Ellos están trabajando en patrones de reconocimiento. Actualmente hay una tremenda investigación dedicada a eso. Las computadoras están comenzando a reconocer visualmente algunas cosas.

RS: Pero existe cierto sentido intuitivo...

AC: ¿Qué es la intuición?

RS: Es notoriamente difícil decir qué es la intuición.

AC: Es tan sólo una palabra. A menos que uno sepa qué significa, no puede usarla.

RS: No. Uno no tiene que ser capaz de explicar en una fórmula matemática qué significa una palabra.

AC: Explíquelo en palabras. ¿Qué es la intuición?

RS: La intuición es captar algo más, ver algo más; es discernimiento instantáneo; implica una clase de conocimiento que no tiene que pasar por un proceso de palabras, pensamiento y acción.

AC: ¿Cómo sabe que eso no ha pasado por el proceso de la palabra o el pensamiento? Podría haberlo hecho de manera subconsciente. El cerebro ha estado trabajando sobre ello, y lo

que usted llama intuición emerge instantáneamente. No significa que no ha pasado por el proceso del pensamiento.

RS: Puede haber pasado por tales procesos. Si para todo lo que digo, usted va a postular procesos ocultos...

AC: No estoy postulando.

PJ: Señor, el punto en cuestión parece ser que, si el cerebro no es otra cosa que un circuito cerrado, entonces lo que dice Asit es cierto. No obstante, el "si..." interviene porque hay una pregunta: ¿*Es* un circuito cerrado el cerebro? ¿No puede ser que haya una aceleración de las capacidades mismas del cerebro, de modo tal que ello deje de ser un proceso?

RS: La dificultad es que toma mucho tiempo contestar estas preguntas. Yo tengo mi propia teoría biológica que negaría la mayor parte de estas premisas básicas. Vea, la teoría convencional de la biología, incluyendo la teoría convencional del cerebro, parte de la hipótesis que sostiene la existencia de simples procesos mecánicos, químicos o físicos dentro del organismo. Ahora bien, el noventa y nueve por ciento de la biología se basa en estas hipótesis; por lo tanto, el tipo de lenguaje que hablamos está basado en esa clase de pensar.

Yo estoy en desacuerdo con la hipótesis: primero, de que el cerebro es un circuito cerrado; segundo, de que funciona por completo mecánica o química o eléctricamente, etc. Así, pues, pienso que tenemos una teoría de la vida que dice que los organismos vivientes no son sino máquinas, y después tenemos una teoría que dice que éstos no tienen nada que ver con las máquinas. ¿Por qué no podemos seguir para ellos el modelo de las máquinas? Ésta es la base de su argumento, y parece bastante razonable a primera vista, pero hay una cantidad de suposiciones.

PJ: Hay tres preguntas: El cerebro tal como hoy lo conocemos, ¿es un circuito cerrado? ¿Qué es la inteligencia? ¿Qué es la creatividad?

AC: Yo no dije que el cerebro fuera un circuito cerrado.

K: ¿Puedo preguntar algo, señor? ¿Diría usted que el cerebro posee una capacidad infinita? No diga "no" enseguida. Usemos la palabra "capacidad", si bien no me gusta esa palabra, porque para nosotros la capacidad tiene que ver con el conocimiento, la educación y todo eso. Pero si puedo usar esa palabra, el cerebro posee una capacidad infinita. Considere lo que ha hecho en el mundo tecnológico, y esto incluye la computadora.

AC: Usted no puede decir que el pensamiento es limitado y después decir que el cerebro tiene una capacidad infinita.

K: Sí, voy a llegar a eso. El pensamiento ha limitado al cerebro, lo ha condicionado. ¿Estaría de acuerdo? Yo soy un hindú, creo en toda clase de supersticiones, etc. ¿Correcto?

AC: Usted está separando el pensamiento y el cerebro.

K: No, no. Deseo averiguar si el cerebro puede alguna vez estar libre de sus propias limitaciones: pensamiento, conocimiento, emoción. (Muy bien, llámelo pensamiento). Si se libera de algún modo de ese condicionamiento, el cerebro tiene que poseer una capacidad infinita.

AC: Usted no puede decir eso.

K: Hemos llegado a la Luna, el cerebro ha creado misiles teledirigidos, ha tenido un extraordinario movimiento tecnológico. ¿De acuerdo? Ahora bien, ¿hay un instrumento que no sea el pensar? Ésta no es una especulación romántica. Sólo estoy preguntando; no digo que lo hay o que no lo hay. ¿Comprende mi pregunta? El pensamiento es una herramienta agotada. Creo que ha llegado a su límite, al final de sus fuerzas, porque no ha resuelto el problema humano. ¿Hay, pues, una manera de mirar que no sea la del pensamiento, sino que pueda, en vez de dirigirse a lo externo –a los cielos y todo eso–, volverse hacia lo interno? Ese movimiento interno es lo infinito.

RR: Sin embargo, el pensamiento no ha resuelto el problema humano.

K: No, el pensamiento no resolverá los problemas humanos. Por el contrario, está aumentando los problemas humanos. ¿Correcto?

INTERLOCUTOR (I): Su pregunta es: ¿Hay alguna otra cosa que el pensamiento, que pudiera ser una herramienta?

K: Sí, aunque quizás ustedes no estén de acuerdo con lo que ahora voy a decir. Sí, y tal vez esa herramienta, ese instrumento, puede mirar tanto externa como internamente y es infinito.

I: Los psicólogos tratan de descubrir qué es lo interno; al menos, manifiestan que hacen esto.

K: Lo sé, señor; pero lo que ellos dicen es todo mecánico.

I: Yo acepto lo que dice usted.

K: No lo acepte, señor. También yo vacilo en aceptar lo que digo. Quiero que, en primer lugar, quede muy claro que el pensamiento no ha resuelto los problemas humanos. Ha resuelto los problemas tecnológicos, pero no los humanos: mi relación con mi esposa, mi relación con la comunidad, mi relación con los cielos, y demás. Y el pensamiento, tratando de resolver estos problemas, ha empeorado las cosas. Eso es muy evidente. De modo que ahora pregunto: ¿Hay algo que no sea el pensamiento, que no sea mecánico?

AC: Usted pregunta, en otras palabras, lo que Pupulji estuvo preguntando el otro día: ¿Hay una percepción sensoria sin pensamiento?

K: Sí. ¿Prestarán atención a algo que voy a decirles? La vida es un movimiento que, como la marea, sale y entra. Yo origino es-

te mundo, y el mundo, entonces, me controla. Y reacciono ante el mundo. Es un movimiento. ¿Estaría de acuerdo con eso? Ahora bien, si usted ve la misma cosa que yo veo –no es que deba verla así–, comprobará que es un movimiento hacia afuera y hacia adentro. Ésta es nuestra vida: acción y reacción, recompensa y castigo. ¿Puede este movimiento detenerse?

PJ: Incluso para enfrentarse a esa pregunta, uno debe salirse del circuito cerrado de su computadora.

K: No, no salirse del circuito. Ésta es nuestra vida. Ahora bien, en tanto exista este movimiento, yo estaré atrapado en el tiempo, que es evolución.

RS: ¿Por qué no decir simplemente que eso es la vida: evolución?

K: Sí, y eso implica: yo estoy evolucionando. Este movimiento mejora, empeora; pero es siempre un movimiento. Por lo tanto, mientras este movimiento exista, será mecánico.

I: ¿Tan sólo mecánico?

K: Sí. Veo a una mujer y la deseo. Veo un jardín, lo deseo. Acción y reacción, recompensa y castigo, castigo y recompensa. ¿Dónde está la inteligencia ahí? Mientras estoy atrapado en eso, mi inteligencia se halla excluida; es una inteligencia mecánica. Usted me odia y yo lo odio a mi vez.

AC: Entiendo eso.

K: Si usted acepta que es así, ve que la inteligencia es algo por completo diferente del pensamiento.

RS: Si lo que usted dice es lo que yo pienso que es, quizá podría afirmarse que eso es causa y efecto, acción y reacción, en lugar de "mecánico".

K: Sí, sí.

RS: Entonces, hay cierta clase de actividad de bajo nivel que la gente llama, por lo general, "inteligencia", y que quizá sería mejor llamar ingeniosidad, en la que, para obtener algo que uno desea pero que tal vez no es capaz de lograr rectamente, quizá tenga que acudir a algún recurso bastante original, a algún tipo nuevo de capacidad, redactando, por ejemplo, ciertos documentos falsos, etc. Hay cierta clase de ingeniosidad que no es puramente mecánica. Está incluida en una determinada serie mecánica de deseos y, dentro de ella, existe la estructura de cierta inventiva. De modo que la estructura puede que sea una de acción-reacción, pero dentro de esa estructura, nosotros exhibimos considerable ingeniosidad e inventiva.

K: Yo no llamaría a eso inteligencia.

RS: No. Pero en el lenguaje corriente se lo llama a menudo inteligencia. Un hombre de negocios inteligente es uno que ideará las maneras de obtener más de aquello que desea.

K: Sí, pero yo no llamaría inteligencia a eso.

RS: Yo lo llamaría ingeniosidad o inventiva.

K: Llámelo inventiva. No lo llamaré intuición porque eso es algo diferente.

RS: No, ingeniosidad.

K: Ser ingenioso es resolver problemas de Dios, problemas del cielo, problemas de pintura, etc. Vea, todo esto se halla dentro de la misma área, del mismo campo. Puedo trasladarme de un rincón a otro rincón del campo, pero ello permanece estando dentro del mismo campo; llamo a eso ingeniosidad, y eso nada tiene que ver con la inteligencia. La inteligencia es algo por completo diferente.

I: ¿Querría usted explayarse en eso que nosotros llamamos inteligencia?

K: No quiero explayarme en eso. La ingeniosidad, la opción, la habilidad, se trasladan de un punto a otro, de un rincón a otro, pero dentro del mismo campo; eso es lo que estamos haciendo.

PJ: Ése es el campo de lo conocido.

K: Sí, sí. No quiero usar esa palabra por el momento.

AC: Ahora mismo me estaba preguntando por qué hemos evolucionado de ese modo.

K: Ello se basa esencialmente en la recompensa y el castigo.

AC: Pero yo pregunto: ¿Cuál es la razón, la razón particular de que hayamos evolucionado así?

K: ¿Cuál fue la causa?

AC: Debe haber implicado una ventaja extraordinaria.

K: Por supuesto, eso es completamente seguro. Seguro hasta cierto punto –al menos de momento–. Desde luego, ese "de momento" origina guerras. Ahora bien, ¿estaría usted de acuerdo hasta este punto, o sea, que esto no es inteligencia?

AC: Sí.

K: Correcto. Entonces investiguemos qué es la inteligencia. Si esto no es teoría sino un hecho, significa que el movimiento de reacción, que es el movimiento del tiempo, se ha detenido. ¿De acuerdo?

AC: Cuando usted dice "tiempo", yo no le entiendo.

K: Tiempo en el sentido de que he evolucionado en este proceso.

I: Ése es el movimiento de la vida.

K: Sí. Y eso es falta de inteligencia. Por lo tanto, no lo llamen inteligencia.

¿Qué es, entonces, la inteligencia? Mientras estoy en este campo, no hay inteligencia; eso es adaptabilidad.

AC: Pero uno tiene que responder.

K: Descubriremos. Si esto no es inteligencia, entonces tenemos que penetrar en algo por completo diferente. ¿De acuerdo? Si yo veo totalmente, no verbalmente sino de hecho, que esto no es inteligencia, entonces, ¿qué le ocurre a la mente que ha sido atrapada en esto? ¿Comprende mi pregunta? En tanto yo esté funcionando en el tiempo –causa, efecto, acción, reacción–, que es este movimiento de la marea que sale y entra, en tanto toda mi actitud hacia la vida sea ésa y yo rehúse salirme de ello, no hay nada que decir. Pero si veo que eso no resolverá los problemas de la humanidad, entonces tengo que mirar en otra dirección.

PJ: ¿Qué es este mirar?

K: Mis ojos han estado siempre viendo únicamente en esta dirección. Y viene usted y me dice: "Mire en otras direcciones". No puedo hacerlo, porque mi vista ha estado tan condicionada que ni siquiera volteo para mirar. Así, pues, en primer lugar debo estar libre de esto. No puedo mirar en ninguna otra dirección si no estoy libre de esto.

PJ: Quiero formular una pregunta. ¿Puedo yo mirar mi propio instrumento de observación? ¿Puede la percepción mirar su propio instrumento? ¿Puede la percepción, que es una corriente, verse a sí misma?

K: No la llame un instrumento.

PJ: Una facultad...

K: No, ni siquiera quiero llamarla una facultad.

PJ: ¿Puede la percepción percibirse a sí misma?

K: Tal vez esté usted en lo cierto. ¿Puede la percepción verse a sí misma en el acto de percibir? Vaya despacio, Pupul. La percepción viéndose a sí misma en la acción, implica que se ve a sí misma como percepción...

PJ: No introduzca la acción.

K: La percepción que se ve a sí misma percibiendo... entonces eso no es percepción.

PJ: Vea, usted ha planteado un interrogante que no tiene respuesta...

K: ¿Diría usted que este movimiento es el divagar del deseo?

PJ: Sí. Este movimiento es eso.

K: ¿Puede este deseo ser visto como algo total? Es decir, ¿puede ser visto el deseo mismo y no el objeto del deseo? ¿Puede el deseo verse a sí mismo como un movimiento de atracción?

PJ: ¿Puede el deseo verse a sí mismo? No introduzcamos aún la atracción.

K: Para comprender si el deseo puede verse a sí mismo, uno debe investigar el deseo. El deseo existe únicamente cuando el pensamiento penetra en la sensación.

AC: Esta cuestión es muy importante. Nosotros funcionamos en ese campo. Cualquier cosa operando en ese campo...

PJ: Jamás puede negar ese campo.

K: Por supuesto. Existe este movimiento. En tanto yo siga estando en ese movimiento, usted no puede pedirme que lo vea como lo falso y lo niegue.

PJ: Por consiguiente, ¿hacia dónde miro?

K: Usted no tiene que mirar. La cuestión es detener este movimiento. Averigüe, descubra por sí misma cómo poner fin a este movimiento. ¿Es eso posible de algún modo?

PJ: Pienso que es posible cortar...

K: Tenga cuidado con la palabra "cortar". ¿Quién es el cortador?

PJ: Pienso que es posible cortar sin el cortador.

K: Por lo tanto, ¿qué significa eso? Prosiga. No complique la cuestión. Sólo vea quién es el cortador. No hay un cortador. ¿Qué ocurre, pues? Si no hay una entidad que pueda cortar, entonces...

PJ: ...sólo hay un percibir.

K: Eso es todo. Sólo hay un percibir. No existe el percibidor percibiendo, ni el percibidor que investiga qué es lo que él está percibiendo. Sólo hay percepción, ¿correcto? La percepción de lo que es falso.

PJ: El percibir arroja luz sobre lo falso. Sólo existe el percibir.

K: Sólo existe el percibir. Aténgase a eso. Entonces investigaremos qué es el percibir. ¿Qué es la percepción sin la palabra, sin el nombre, sin recuerdos? ¿Qué es el percibir algo que uno llama intuición? No me gusta usar esa palabra, perdóneme. La percepción es discernimiento directo.

PJ: ¿Es una cuestión de estar completamente despierto?

K: ¿Llamaría a eso atención?

PJ: Estar completamente despierto es atención.

K: Eso es todo.

PJ: Es algo que la computadora jamás podrá hacer.

K: Asit está entendiéndolo, no responde. Señor, ¿hay una terminación para el pensamiento? El tiempo debe tener un término. ¿Correcto?

AC: Comprendo.

RR: ¿Puedo preguntar algo? ¿Qué ocurre cuando percibimos con discernimiento?

K: Existe esta percepción del discernimiento directo, y las células cerebrales mismas cambian. ¿Puede su pensamiento detenerse alguna vez cuando su cerebro se ha condicionado en el tiempo, en este movimiento? ¿Qué ocurre cuando causa, efecto, acción, reacción y todo eso, se detiene súbitamente? El cerebro experimenta un cambio radical. Desde luego que lo hace.

RR: Tengo que formular otra vez esta pregunta. Si hay un ver tal que las células cerebrales cambian, ¿qué ocurre después de percibir eso?

AC: Únicamente el cerebro físico ha cambiado, y yo temo que muera.

K: Por eso vamos a investigar la cuestión de la conciencia.

AC: ¿No termina esto con la muerte? Entonces todo ello será diferente de la computadora...

K: Señor, ¿de qué modo traducirá usted todo esto para sus amigos, que son expertos en computadoras?

AC: Ellos continuarán haciendo lo que hacen: tratar de producir supercomputadoras.

PJ: Se suscita, entonces, la pregunta: ¿Cómo puede el hombre acelerar de tal modo lo otro como para que surja a la existencia esta nueva percepción?

AC: Uno sólo puede ver este movimiento y no hacer nada más.

K: Eso es todo.

Madrás
31 de diciembre de 1982

Indice

Pupul Jayakar nació en Etawah, Uttar Pradesh, en 1915. Desde que el país alcanzó la independencia en 1947, estuvo estrechamente comprometida con el desarrollo de la cultura, las artesanías y las manualidades textiles autóctonas.
Ha sido presidenta del Consejo de Artesanías de la All India, presidenta de la Corporación Gubernativa del Instituto Nacional del Dibujo, presidenta de la Corporación exportadora de Artesanías y Telares Manuales de la India, presidenta del Instituto Nacional de Tecnología de la Moda, presidenta del Museo de Artes y Oficios de la India, presidenta del Museo Calico de Textiles y presidenta de los Festivales de la India realizados en Inglaterra, Francia, EE.UU. y Japón.

Fue presidenta de la Krishnamurti Foundation India, y en 1986 publicó una Biografía de Krishnamurti que obtuvo un gran éxito de venta. Ha escrito otros libros, incluyendo: *Indira Gandhi - Una Biografía, La Madre Tierra, Los Hijos de Mujeres Estériles, El Buda y Dios no es un Punto Final*, libro de cuentos cortos.

Hoy en día preside el Trust Nacional de la India para la Herencia Artística y Cultural (INTACH) y es miembro de la Krishnamurti Foundation, India.

Pupul Jayakar trabaja actualmente en su autobiografía y reside en Bombay.

DENTRO DE LA MENTE

En relación con J. KRISHNAMURTI, escriben
Pupul Jayakar
Sunanda Patwardhan
Achyut Patwardhan
David Bohm
Jagannath Upadhyaya
David Shainberg M.D.
Renée Weber
John Briggs
Ravi Ravindra
Fritz Wilhelm
G. Narayan
Ahalya Chari
Dorothy Simmons
Mark Lee

Entre los buceadores lúcidos y profundos de la Verdad, J. Krishnamurti se distingue por sus dotes excepcionales. Su vida fue riquísima en experiencia y reflexión, y ni un solo instante dejó de brillar con luz muy propia.

DENTRO DE LA MENTE toma al lector como selecto destinatario de observaciones rigurosas, tendientes a enseñar a vivir, pensar y comportarse mejor.

EL FUTURO ES HOY

J. Krishnamurti

«Se supone que hemos vivido en esta tierra por un millón de años, y durante esa larga evolución hemos permanecido siendo bárbaros. Podemos ser más limpios, más rápidos en las comunicaciones, tener mejores medios de higiene, de transporte, etc., pero moralmente, éticamente y —si puedo usar esa palabra— espiritualmente, seguimos siendo bárbaros. Nos matamos unos a otros no sólo en la guerra, sino a través de palabras, de gestos... Cada país en el mundo, como todos ustedes deben saber, está acumulando armamentos —cada país, por pobre o rico que sea... Miren el propio país de ustedes— la pobreza inmensa, el desorden, la corrupción, todos conocen eso, y la acumulación de armamentos. Se acostumbraba matar a otro con un garrote, ahora se puede volatilizar a la humanidad con una bomba atómica o de neutrones. Hay una inmensa revolución en marcha de la que nosotros muy poco sabemos. El proceso tecnológico es tan rápido, que durante la noche ya hay algo nuevo. Pero éticamente somos lo que hemos sido por un millón de años. ¿Comprenden el contraste? Tecnológicamente, tenemos la computadora que superará en pensamiento al hombre, que puede inventar nuevas meditaciones, nuevos dioses, nuevas teorías. Y el hombre —o sea, ustedes y yo— ¿qué les va a suceder a nuestros cerebros? La computadora puede hacer casi todas las cosa que pueden hacer los seres humanos, excepto, desde luego, tener sexo o contemplar la luna nueva. Esto no es alguna teoría; está ocurriendo ahora. ¿Qué es, entonces, lo que nos va a suceder a nosotros como seres humanos?»

KRISHNAMURTI. Biografía

Pupul Jayakar

PUPUL JAYAKAR —filósofa de renombre e importante líder cultural de la India— ha escrito, a pedido del propio Krishnamurti, esta interpretación biográfica fundamental de uno de los más grandes maestros espirituales de todos los tiempos. La obra se basa en los largos años de amistad y estrecha colaboración de la autora con Krishnamurti. Ello le ha permitido reunir un material valiosísimo, con anotaciones de sus diarios personales, cartas de Krishnamurti, y registros de conversaciones y diálogos que tanto ella como otras personas —algunos de renombre internacional— sostuvieron con Krishnamurti a través de los años. Esto último confiere a la obra un carácter singular, puesto que, además de su incalculable valor biográfico, constituye una expresión en buena parte inédita —y por momentos sorprendente— de la propia enseñanza de Krishnamurti:

"Al hablar sobre lo desconocido, sobre el vacío, K dijo: «La mente no puede llegar a aquello; la mente que se mide a sí misma en el tiempo, debe limpiarse del tiempo y penetrar en aquello sin conocerlo. Ustedes no pueden conocerlo. No tiene color, ni espacio, ni forma. No pueden afirmar nada al respecto. Todo lo que pueden hacer es saltar fuera de lo viejo, y ni siquiera entonces conocerán aquello, porque serán parte de ese estado extraordinario»

"«Si hay un vivir muriendo de instante en instante, existe un estado extraordinario de ser como la nada, de llegar hasta el abismo de un movimiento entero y caer por el borde, lo cual es muerte. Quiero saberlo todo acerca de la muerte, porque la muerte puede ser la realidad, Dios —esa cosa extraordinaria que vive y actúa»".

"Cuando yo dejaba la habitación, él se incorporó para acompañarme hasta la puerta. Su rostro estaba en reposo, su cuerpo delgado se elevaba como un cedro de la India. Por un instante, abrumada ante su belleza, pregunté: «¿Quién es usted?» Contestó: «No importa quién soy yo. Lo único que importa es lo que usted piensa y hace, y si puede usted transformarse»."

VIDA Y MUERTE DE KRISHNAMURTI

Mary Lutyens

Con la muerte de Krishnamurti en 1986, a la edad de 90 años, Mary Lutyens pudo completar sus penetrantes libros sobre este hombre extraordinario. Solamente ahora, en esta biografía de un solo volumen, ella ha podido abarcar la vida de Krishnamurti desde una perspectiva precisa. Es un relato breve pero cautivante de esa vida, y en él la autora busca comprender la muerte de Krishnamurti (y la Muerte en sí misma) basándose en las propias palabras de Krishnamurti sobre el tema. Habiéndole conocido desde la época en que él llegó por primera vez a Inglaterra como un nuevo Mesías bajo la protección de la Sociedad Teosófica —con la que rompió dramáticamente en 1929—, nadie mejor calificada que Mary Lutyens para abordar la vida de Krishnamurti en su totalidad y para buscar una respuesta a la pregunta: «¿Quién o qué era Krishnamurti?». Él fue específico en cuanto a lo que *no* era: no era un gurú y deploraba la existencia misma de la relación gurú-discípulo; no era el líder de ninguna organización religiosa (sostenía que todas esas organizaciones eran barreras para la verdad y que lo que él tenía que decir era igualmente válido para todos). Su propósito era liberarnos de todo cuanto nos impide descubrir la verdad por nosotros mismos. Krishnamurti buscaba traer comprensión, no consuelo. Una filosofía austera pero sutil, que estimuló a centenares de miles de personas en muchas partes del mundo para que procuraran generar una completa transformación psicológica en sí mismas como el único medio de terminar con la violencia y el dolor.

Acerca de Krishnamurti, Anne Morrow Lindbergh escribió: «La diáfana sencillez de lo que él tiene que decir, es asombrosa». El *Observer* comentó: «Para aquellos que deseen escuchar, su obra tendrá un valor que está más allá de las palabras», y Francis Hacket, el autor norteamericano, dice: «Siento que Krishnamurti posee un secreto mágico. El no es otra cosa que lo que parece: un hombre libre».

Krishnamurti no necesita introducción. Sabio, profeta, revolucionario religioso y maestro de profunda compasión, Krishnamurti negaba toda jerarquía espiritual. Buscaba la libertad respecto del gurú, de la tradición, del libro, de la voz autoritaria de otro. "La verdad está dentro de uno", decía, y el descubrir esa verdad bajo la brillante luz de la percepción, habría de transformar la naturaleza misma del pensamiento y de la conciencia, despertando la inteligencia, el discernimiento y una abundante compasión. La responsabilidad total descansa en el individuo. Nadie puede liberar a otro de su esclavitud.

Estos diálogos revelan el enfoque de Krishnamurti en relación con el conocimiento propio, así como su manera de investigar el cerebro, la mente y la conciencia. En un mundo llevado hasta el borde del abismo por la violencia en constante aumento, el creciente fundamentalismo religioso, la profanación de la naturaleza y un ataque masivo a la integridad humana, los diálogos proporcionan una dirección nueva a aquéllos de nosotros que buscan una forma alternativa de vida.



ISBN 950-17-2121-3
9 789501 721218

FUEGO EN LA MENTE • KRISHNAMURTI / P. JAYAKAR

